

A
ECLESIOLOGIA
DO

VATICANO
II

frei boaventura kloppenburg, ofm

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

A ECLESIOLOGIA DO VATICANO II



Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M.

**A ECLESIOLOGIA
DO
VATICANO II**



Editôra Vozes Limitada
Petrópolis, RJ
1971

Os índices foram organizados por
Frei Frederico Vier, O.F.M.

Explicação das siglas usadas:

- AA — *Apostolicam Actuositatem*, Decreto sobre o Apostol. dos Leigos.
- AG — *Ad Gentes*, Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja.
- CD — *Christus Dominus*, Decreto sobre o Múnus Pastoral dos Bispos.
- DV — *Dei Verbum*, Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina.
- DH — *Dignitatis Humanae*, Declaração sobre Liberdade Religiosa.
- Dz — *Enchiridion Symbolorum*, de Denzinger, Edição Herder.
- GE — *Gravissimum Educationis*, Declaração sobre a Educação Cristã.
- GS — *Gaudium et Spes*, Constit. Pastoral sobre a Igreja no Mundo.
- IM — *Inter Mirifica*, Decreto sobre os Meios de Comunicação Social.
- LG — *Lumen Gentium*, Constituição Dogmática sobre a Igreja.
- NA — *Nostra Aetate*, Declaração sobre as Religiões não-Cristãs.
- OE — *Orientalium Ecclesiarum*, Decreto sobre as Igrejas Orientais.
- OT — *Optatam Totius*, Decreto sobre a Formação Sacerdotal.
- PC — *Perfectae Caritatis*, Decreto sobre a Atualização dos Religiosos.
- PO — *Presbyterorum Ordinis*, Decreto sobre os Presbíteros.
- REB — *Revista Eclesiástica Brasileira*, Editôra Vozes, Petrópolis.
- SEDOC — *Serviço de Documentação*, Editôra Vozes, Petrópolis.
- SC — *Sacrosanctum Concilium*, Constituição sobre a Sagrada Liturgia.
- UR — *Unitatis Redintegratio*, Decreto sobre o Ecumenismo.

Os textos conciliares são citados segundo a edição bilingüe *Documentos do Vaticano II*, Editôra Vozes, Petrópolis, RJ. O primeiro número depois da sigla corresponde à numeração oficial dos documentos conciliares; a letra leva à respectiva alínea; o último número remete à numeração marginal das edições feitas pela Editôra Vozes.

INTRODUÇÃO

Se na Igreja de hoje, sobretudo entre os padres, religiosos e religiosas, existe atualmente uma crise de fé, ela é principalmente uma crise eclesiológica. No documento de Medellín sobre os sacerdotes o Episcopado Latino-americano chama a atenção para este ponto quando, no n. 5, diz que «se percebe nesta hora de transição uma crescente desconfiança nas estruturas da Igreja que em alguns casos chega ao menosprêzo de todo institucional, comprometendo os próprios aspectos da instituição divina. Parece-nos que este perigo para a fé é o elemento mais pernicioso para o presbítero de hoje».

Entre nós, aqui no Brasil, fêz-se idêntica verificação. O dossiê *Documentos dos Presbíteros* (com 225 páginas) que o Secretariado Nacional do Ministério Hierárquico, endossado pela CNBB, publicou em 1969 e mandou entregar a cada padre é um livro extremamente revelador de nossa realidade hoje. Nêles falam autorizados representantes de todos os Regionais. Refletindo sobre a crise de fé no padre brasileiro de hoje, constata-se:

- que não está em crise a fé como tal ou a adesão intelectual às verdades dogmáticas (Norte I, p. 10);

- que a dúvida propriamente teológica sobre o conteúdo da fé não é muito freqüente (Nordeste, p. 40);

- que não há crise de fé no Cristo histórico e na existência de Deus (Centro, p. 52);

- que não há falta de fé nos dogmas revelados e proclamados pelo Magistério infalível da Igreja (Leste II, p. 83);

- que não há dúvidas propriamente ditas (Sul I, p. 110);

- que a crise não está na aceitação das verdades reveladas (Sul II, p. 121).

Eis uma constatação positiva e consoladora. A crise de fé não é tão profunda como se poderia esperar na atual situação de perplexidade. Não obstante, afirma-se que «há crise de fé nos presbíteros». Esta crise é sentida como

- crise mais nas pessoas e nas estruturas que na fé (Norte I, p. 10);

— crise de confiança nos canais tradicionais através dos quais nos é transmitida a fé objetiva (Norte I, p. 10);

— crise de adesão a muitas estruturas da Igreja visível (Nordeste, p. 40);

— crise na fé em Cristo enquanto vive na Igreja e a dirige na sua estrutura hierárquica (Centro, p. 52);

— crise na aceitação do modo autoritático como a hierarquia exerce sua função de dirigir a Igreja (Norte I, p. 10; Centro, p. 52);

— crise proveniente das estruturas atuais da Igreja (Centro, p. 52);

— crise na aceitação do modo de ser da Igreja e na aceitação de pessoas da Igreja (Sul II, p. 121).

Portanto, como explicam os padres do Sul III, «desilusões com pessoas e disciplinas eclesiásticas levam à descrença na Igreja dos homens» (p. 132). Se, pois, há crise de fé entre nossos padres, ela se concentra praticamente em torno de questões eclesiológicas. «A grande maioria do clero da Amazônia volta-se contra o autoritarismo e uma parte menor procura uma nova imagem da Igreja», constata os padres do Norte I (p. 10). E parece que isso é válido para todo o Brasil. Também os padres do Leste II confessam que «a nossa eclesiologia era um estudo sobre a hierarquia» (p. 84); e os do Sul I denunciam o conceito de Igreja «acentuando demasiadamente o caráter hierárquico» (p. 94). Os padres do Nordeste descrevem mais pormenorizadamente esta Igreja jurídica, «do tipo piramidal, monárquico, regalista»:

«No vértice está o Papa: intermediário principal entre o Senhor que reina sobre a sua Igreja e a própria Igreja. A Igreja é considerada como uma sociedade jurídica perfeita, isto é, completamente independente e suficiente a si mesma em seu campo. A característica principal do Papa é seu poder universal de jurisdição. Ele delega uma parte de sua autoridade aos bispos que de alguma forma o completam e representam, cada um em sua diocese. Os bispos, por sua vez, delegam parte de sua autoridade aos párocos em suas paróquias e aos outros sacerdotes e leigos que tenham recebido a missão canônica. A base da pirâmide é constituída pelos leigos: passividade do leigo na Igreja. Falta de vitalidade das comunidades locais ou de base. Falta de participação na vida e nos destinos e decisões pastorais da Igreja. Estatuto de menor para os leigos... com a correspondente centralização de todos os poderes, funções, ministérios nas mãos do padre. A luz desta visualização da Igreja pode-se compreender facilmente: a concepção da cúria romana, a orientação jurídica do direito canônico, o comportamento espontâneo de muitos bispos em relação a Roma e ao povo, a atitude dos fiéis para com o sacerdote e vice-versa» (p. 27).

E' mais ou menos este o conceito de Igreja que todos nós recebemos no seminário e que está agora em crise e que, em suas aplicações, é também a causa principal da crise de muitos dos nossos melhores padres. Já no Concílio os Bispos haviam sentido tudo isso. Foi precisamente desta inquietação que nasceu a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. E ela de fato nos trouxe uma nova imagem da Igreja, de sua natureza, de sua missão e da posição que nela ocupam os membros da hierarquia. Por isso mesmo, para ajudar-nos na solução da grave crise atual, será de grande proveito o estudo mais atento dos documentos conciliares e a meditação da doutrina do Vaticano II sobre a natureza e a missão da Igreja. E' com esta intenção que aqui tentarei oferecer alguns capítulos sobre a Igreja, (já antes, quase todos, publicados na REB e em outras revistas) como subsídios que nos permitirão penetrar melhor e com mais amor no mistério da Igreja, à qual dedicamos integralmente nossa vida, nossos ideais e nossos esforços.

Agere sequitur esse. A ação da Igreja deve corresponder à sua natureza. Todos concordam em afirmar que, no Concílio Vaticano II, a Igreja chegou a um conhecimento mais claro e exato de si mesma. Mas tal conhecimento da natureza deve influir também sobre as estruturas humanas e o comportamento das pessoas, sobretudo das que prestam os serviços mais relevantes para o bem da *Communio Catholica*. Ora, tem-se a impressão de que precisamente neste campo as esperadas mudanças não vieram. Tudo continuou como antes. Como se não tivesse acontecido o Vaticano II.

Se, pois, a atual crise de fé é sobretudo uma «crise na aceitação do modo de ser da Igreja» (Sul II, p. 121) e na «aceitação de pessoas na Igreja» (p. 122), então é isso, exatamente isso, que deve ser corrigido para superar a crise. Não está em crise a Fé como tal, nem a Igreja como tal, nem mesmo a Hierarquia como tal. O que está em crise são os *modos*... Ora, segundo Aristóteles, os modos são acidentes. Os acidentes estão nas mãos da Igreja, podem ser alterados, adaptados, suprimidos, substituídos. Nossa longa análise da contestação na Igreja de hoje (REB 1969, pp. 650-679) chegou à mesma conclusão: contesta-se *uma* autoridade não *a* autoridade; contesta-se o poder arbitrário na autoridade, a perspectiva de utilidade pessoal no exercício da autoridade, o prestígio pomposo da autoridade, a superioridade hereditária na autoridade. Contesta-se o juridismo, não o direito; o autoritismo, não a autoridade; o legalismo, não a lei; a esclerose, não a ordem; a uniformidade, não a unidade (cf. sobretudo as pp. 655-664: o que se contesta na Igreja

de hoje). Esta crise não será resolvida com mais uma Encíclica sobre a autoridade na Igreja. Necessitamos de outra coisa: que os homens da Igreja meditem diante do Senhor sobre a natureza e a missão da Igreja; e que se resolvam a ser simplesmente coerentes na aceitação da Igreja como *mysterium*, como *sacramentum*, como *communio*, como *fraternitas*, como *Populus Dei*. E porque a Igreja é um *Mysterium* ou o instrumento visível do Senhor, não deve ser nem apresentar-se como uma mera sociedade tão bem estruturada e tão minuciosamente organizada (do tipo «piramidal, monárquico, regalista») que a custo se perceba ser ela ainda um *signum et instrumentum* do Senhor glorificado e de Seu Espírito; e porque a Igreja é uma *Koinonia* na qual todos são irmãos e verdadeiramente iguais em dignidade, não deve ser nem apresentar-se como uma monarquia tão bem montada que não se chegue a ver como todos os batizados de fato participam na manutenção da fé recebida, na sua realização e na sua profissão; e porque a Igreja Universal de fato existe nas Igrejas particulares e a partir delas, não deve organizar-se primordialmente como Igreja «universal» num sistema de sujeição e uniformidade; e porque a Igreja é ao mesmo tempo imanente e transcendente deve estar sempre aberta, pronta e disposta a recomeçar sua encarnação em novas formas e situações culturais e históricas e não deve ligar-se de modo exclusivo e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente; e porque a unidade da Igreja deve ser estruturada no regime da comunhão, da fraternidade e da colegialidade, não deve apresentar-se de tal maneira que já não pareça haver lugar para uma real aplicação dos princípios da subsidiariedade, da imanência e da co-responsabilidade.

O CONTEXTO HISTÓRICO DA ATUAL SITUAÇÃO DA IGREJA

Nem os mais audazes sonhadores teriam imaginado dez anos atrás o que sucedeu no Vaticano II e, sobretudo, o que está acontecendo nesta incipiente vida eclesiástica pós-conciliar. Muitos vivem sinceramente espantados e se interrogam com ansiedade se ainda somos católicos de verdade e se perguntam, perplexos, sobre os rumos que as coisas irão tomar. Não poucos acham que a Igreja — ou ao menos muitos de seus representantes mais destacados — deu uma perigosa guinada em direção ao protestantismo condenado no século XVI e ao modernismo rejeitado no início deste século. Os homens que lideram o atual movimento de renovação e purificação da Igreja (inequivocamente iniciado e expressamente desejado pelo Vaticano II) são, em certos setores, considerados suspeitos de se oporem à Tradição e de rejeitarem as preciosas lições da História.

Para podermos entender e interpretar corretamente a situação atual da Igreja e seus movimentos mais marcantes, é necessário pôr em seu contexto histórico o que está acontecendo agora. A Igreja é peregrina, colocada na história, e, como tal, inevitavelmente e profundamente marcada e condicionada pelos acontecimentos. A situação e as contingências históricas do século XVI forçaram a Igreja, no Concílio de Trento, a tomar uma enérgica e clara posição contra as inovações doutrinárias dos protestantes. A doutrina formulada no Concílio de Trento (como, aliás, em outros Concílios anteriores) era, por isso, caracteristicamente anti-herética, antiprotestante. Isto significava: era o herege que ia determinar a matéria e o ângulo sob o qual esta matéria haveria de ser tratada. Determinados dogmas que iam ser solenemente definidos haveriam de receber esta singular importân-

cia na consciência teológica da Igreja não precisamente e formalmente porque fôsssem importantes ou centrais do ponto de vista das exigências intrínsecas da Revelação ou da vida cristã, mas simplesmente porque eram contestados ou postos em dúvida. Certas práticas religiosas (por exemplo: indulgências, sufrágio pelos falecidos, devoção aos Santos) eram oficialmente protegidas ou defendidas pelo mais alto Magistério da Igreja não porque fôsssem em si essenciais ou vitais para a vida cristã, mas porque eram desprezadas ou menosprezadas por algum influente inovador. Estas doutrinas e práticas, assim tão autoritadamente protegidas, passavam a receber um valor e um acento que antes, talvez, não tinham, nem, quiçá, merecessem receber, do ponto de vista puramente teológico. Era então sôbre êsse «*Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*» (Denzinger) que se construía a Teologia. Outras verdades e práticas, igualmente ou até mais bíblicas e patrísticas, apenas porque jamais tinham sido contestadas, não entraram no *Enchiridion* e, conseqüentemente, não encontraram lugar nos manuais de Teologia e Espiritualidade. E havia mais: apenas porque certas verdades reveladas e práticas cristãs — aliás perfeitamente bíblicas e patrísticas — eram afirmadas e acentuadas pelos inovadores, só por isso elas não recebiam a importância e o valor que objetivamente mereceriam ou até deveriam ter; e por vêzes até não só não recebiam essa importância, mas eram até positivamente ignoradas ou silenciadas.

Exemplificando:

Com relação ao binômio Tradição-Bíblia, a clara posição católica antiprotestante produziu mais ou menos o seguinte quadro: o protestante é o homem da Bíblia e o católico é o homem da Tradição (geralmente identificada com o Magistério da Igreja ou mais concretamente com o Catecismo). Contra o biblismo protestante, a Igreja tridentina e pós-tridentina acentuou fortemente a palavra «Tradição» e as «tradições». Contra êsse tradicionalismo católico elaboraram os protestantes uma característica espiritualista baseada na virtude da Palavra de Deus. E' absolutamente certo que a Igreja não negou o valor e a fôrça da Palavra de Deus como alimento espiritual; mas é igualmente certo que os católicos pós-tridentinos não aprenderam a valorizar devidamente êsse alimento espiritual. A atitude antiprotestante produziu na Igreja um certo desequilíbrio na tensão Tradição-Escritura, e a balança acusou mais pêso do lado da «Tradição».

Semelhante desequilíbrio se deu também na solução das tensões entre a Igreja visível e a Igreja invisível. Porque os protestantes negavam a Igreja visível, externa, jurídica, instituo-

nal e hierárquica para professar uma Igreja invisível, interna, carismática, por isso os católicos pós-tridentinos e antiprotestantes se firmaram sobretudo na constante afirmação da Igreja como sociedade hierárquicamente organizada e superiormente dirigida pelo Bispo de Roma. E' absolutamente certo que os elementos invisíveis (sobretudo a presença constante e atuante do Senhor Glorificado e de Seu Espírito) jamais foram negados pela Igreja; mas é igualmente certo que esses elementos — aliás bem mais importantes e centrais que os visíveis — ocupam um lugar mínimo nos manuais de eclesiologia católica.

Análogas considerações poderiam ser feitas com relação a grande número de outros binômios, como Hierarquia-Carismas, Sacerdócio ministerial-Sacerdócio comum, Sacramentos-Fê, Igreja universal-Igreja particular, Santos-Cristo único mediador, etc.

Não poucas vezes certas doutrinas enfaticamente acentuadas (apenas porque eram negadas por alguns) levaram a Igreja pós-tridentina a práticas litúrgicamente duvidosas e pastoralmente problemáticas. A muitos, por exemplo, parecia que o ponto alto das celebrações litúrgicas era a Santa Missa diante do Santíssimo exposto (para afirmar a Presença Real Permanente e a necessidade da Adoração). Hoje, tais Missas, antes universalmente prescritas, são até proibidas (desde a Instrução *Eucharisticum Mysterium*, n. 61, de 1967; cf. REB 1967, pp. 438-439). O que aliás prova que as mais altas autoridades eclesiásticas eram capazes de prescrever para a Igreja Universal absurdos litúrgicos. Pode-se também discutir, mesmo para quaisquer outras situações ou condições históricas e geográficas, a utilidade pastoral da mais rigorosa prescrição do latim em absolutamente todos os atos litúrgicos e a total uniformidade da liturgia para tôdas e quaisquer comunidades, grandes ou pequenas, de gente culta ou inculta, de adultos, jovens ou crianças, de brancos, pretos ou amarelos. E no entanto era um dos argumentos favoritos para provar aos protestantes o valor da unidade e a beleza da catolicidade da Igreja... Tudo isso havia produzido uma Igreja um tanto desequilibrada na acentuação de doutrinas e práticas. Nesta Igreja anti-herética e antiprotestante, que durou oficialmente até o dia 21-11-1962*, todos nós nascemos e fomos educados e formados. Com ela nos havíamos identificado.

* Neste dia 21-11-1962, 24ª Congregação Geral do Vaticano II, o Papa João XXIII, secundando o voto de 1368 (contra 822) Padres Conciliares, rejeitou o esquema ainda tipicamente pós-tridentino «De Fontibus Revelationis» e, com êle, todos os mais esquemas teológicos preparados pela Comissão Teológica pré-conciliar (cf. Boaventura Kloppenburg, O.F.M., *Concílio Vaticano II*, vol. II, p. 190 e, principalmente, o comentário do cronista nas pp. 193-196).

Surgiu então, «por inspiração divina» — disse João XXIII no dia 9-8-1959 — «como uma flor de inesperada primavera», a idéia e a realização do XXI Concílio Ecumênico, o Vaticano II. Mas, por expressa vontade de seu idealizador, ia ser um Concílio diferente dos anteriores: «Nos nossos dias a Espôsa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade: julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade de sua doutrina que condenando erros... Levantando o facho da verdade religiosa, a Igreja deseja mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade com os filhos dela separados». Assim falou João XXIII no dia da abertura do Concílio. Era um programa diferente, sem os terríveis anátemas de outros tempos. Eram convocados os Bispos do mundo inteiro para serem mais mestres e pastôres que juizes. Não se reuniam para condenar. Não seria um Concílio anti-herético. Na primeira Mensagem à Humanidade, no dia 20-10-1962, logo no início do grande encontro, declaravam os Padres Conciliares: «Queremos nesta reunião, sob a direção do Espírito Santo, procurar como havemos de renovar a nós mesmos, para que sejamos encontrados mais e mais fiéis ao Evangelho de Cristo. Procuraremos apresentar aos homens de nosso tempo, íntegra e pura, a verdade de Deus de tal maneira que eles a possam compreender e a ela espontâneamente assentir. Pois somos Pastôres e desejamos saciar a fome de todos aqueles que buscam a Deus... De tal modo consagraremos nossas energias e pensamentos à renovação de nós mesmos, Pastôres, e do rebanho a nós confiado, que a tôdas as gentes se apresente amável a face de Jesus».

Seria, pois, um Concílio positivo e otimista de construção, não de condenação; de compreensão, não de imposição; de serviço, não de domínio; de bênçãos, não de anátema; de amor, não de temor; de diálogo, não de monólogo; de união, não de separação; de renovação própria, não de correção dos outros; de atração pela amabilidade, não de repulsão pela severidade; de viva transmissão compreensível da verdade revelada, não de mera e complicada conservação de um depósito congelado; de abertura ao mundo, não de fechamento em gueto. Para ser sinal, exemplo, testemunho, sal da terra, fermento atuante na massa, bandeira levantada entre as gentes, cidade construída sôbre o monte, luz brilhante entre os povos capaz de iluminar todos os homens com a claridade de Cristo a resplandecer na face da Igreja, sacramento e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano. O Concílio haveria de ser um motivo «reservado a comover o céu e a terra», profeti-

zava João XXIII no dia 17-5-1959; seria «ponto de partida para uma renovação geral, nova e vigorosa irradiação do Santo Evangelho em todo o mundo» (27-7-1960); seria uma «extraordinária Epifania», um «nôvo Pentecostes» (12-9-1960).

O Vaticano II não seria, pois, um Concílio anti-herético. Os Protestantes e Ortodoxos (os «hereges» e os «cismáticos») estariam oficialmente presentes como Convidados e Observadores. Em seu primeiro documento oficial proclama o Concílio querer «favorecer tudo o que possa contribuir para a união dos que crêem em Cristo» (SC 1/521). E em outro documento declara que «o restabelecimento da unidade entre todos os cristãos é um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Vaticano II» (UR 1a/751).

Com esta mentalidade e finalidade o Vaticano II poderia e deveria tomar uma atitude fundamentalmente diferente da do Concílio de Trento. Neste nôvo clima haveria de valer como norma expor e formular a doutrina católica «de tal maneira e com tais termos que possa de fato ser compreendida também pelos irmãos separados» (UR 11b/792). Já agora havia atmosfera e disposição subjetiva para reconhecer que também fora da estrutura visível da Igreja se encontram elementos eclesiais de santificação e verdade (cf. LG 8b e 15) e até mesmo elementos numerosos e exímios (cf. UR 3b/761), capazes de produzir realmente a vida da graça e aptos para abrir as portas à comunhão salvadora (UR 3c/762). «Devem, pois, os católicos reconhecer com alegria e estima os bens verdadeiramente cristãos, oriundos do patrimônio comum, que se encontram entre os irmãos separados de nós» (UR 4h/772). Embora não estejam em plena ou perfeita comunhão eclesiástica conosco, proclamamos que eles, «justificados pela fé no batismo, são de fato incorporados a Cristo e, por isso, com razão, honrados com o nome de Cristãos e com toda a razão os reconhecemos como irmãos no Senhor» (UR 3a/760).

Neste nôvo e salutar clima, certamente desejado e produzido pelo Espírito Santo (cf. UR 1b/752; 4a/765), não basta que os protestantes afirmem alguma coisa para que nós a neguemos ou silenciemos. Pois «tudo o que a graça do Espírito Santo realiza nos irmãos separados pode contribuir também para a nossa edificação» (UR 41/773). Estava assim criado o ambiente que permitia corrigir o mencionado desequilíbrio que se havia produzido na Igreja tridentina e pós-tridentina na solução das tensões latentes em binômios como Tradição-Bíblia, Hierarquia-Carismas, Autoridade-Liberdade, Superior-Súdito, Magistério-

Inspiração privada, Igreja universal-Igreja particular, Cristo-Santos, etc.

Para deixar bem claro o pensamento, gostaria de escrever aqui com letras garrafais o seguinte: o Vaticano II é sobretudo um Concílio que se distingue muito mais pelo novo espírito, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicitações (por exemplo sobre a Igreja, o Episcopado, o Presbiterato, a Tradição, a Liberdade Religiosa, etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua atitude pastoral, ecumênica e missionária perante o mundo de hoje; no seu espírito de abertura a novos valores; na sua disposição de dialogar e até cooperar com os não-católicos, os não-cristãos e os não-crentes; no seu clima de compreensão dos outros; na sua convicção de ser apenas o sinal, o instrumento ou o sacramento (*mysterium*) do Senhor Glorificado; no seu conhecimento de dever aparelhar-se para ser de fato o sacramento universal de salvação; na sua afirmação sobre os caminhos de salvação sobrenatural que só Deus conhece; na sua maior confiança na presença e na ação do Espírito Santo; no seu admirável cristocentrismo; na redescoberta da liturgia como principal meio de santificação; na ênfase com que busca uma vida cristã mais personalista e ao mesmo tempo comunitária que se realiza na caridade; no reconhecimento da importância dos sinais dos tempos como manifestação da vontade de Deus; na conseqüente valorização do existencial e das situações concretas; no seu novo conceito de unidade (que não é sinônimo de uniformidade) e catolicidade (que admite e deseja o pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar e espiritual); na sua surpreendente humildade em reconhecer os próprios limites e sombras; no seu decidido propósito de renovar e purificar a face da Igreja; na sua intenção de identificar-se mais com Cristo e seu Evangelho; na sua maior compreensão da força da Palavra de Deus; na sua determinação para o serviço, sobretudo dos pobres e humildes; no abandono de juridismo e extrinsecismo; no seu comportamento menos triunfalista; no seu maior respeito à liberdade e aos direitos universais e inalienáveis do homem e da consciência reta; no seu reconhecimento das autonomias; na sua confiança no homem e em sua dignidade e seu senso de responsabilidade; no seu otimismo perante as realidades terrestres; na sua vontade de ajudar na construção da cidade temporal e no desenvolvimento dos povos; na sua disposição de desligar-se dos compromissos humanos; na sua renúncia ao fixismo e legalismo; na sua consciência de ser peregrina, essencialmente escatológica, sempre em marcha, in-

acabada, dinâmica, viva, colocada na história do presente, num mundo que passa, entre criaturas que gemem e sofrem, até que Ele volte...

O Vaticano II é sobretudo um Concílio com novos acentos e novas palavras sublinhadas. Sublinhar uma palavra ou uma frase é sem dúvida um ato essencialmente subjetivo, condicionado por situações e circunstâncias particulares, passageiras ou intermitentes. Se pedisse a dez pessoas lessem a alínea anterior com o lápis na mão, teria provavelmente dez resultados diferentes sobre o mesmo texto. Cada um sublinha o que parece mais útil, importante, notável ou interessante segundo seu ponto de vista naquele exato momento e naquela precisa situação; amanhã e em nova circunstância acentuará outras palavras. Assim acontece também com a Igreja: para poder cumprir sua missão ela, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos (GS 4a/205) e agir, falar e rezar segundo os acontecimentos, as exigências e aspirações dos diversos tempos e lugares (GS 11a/232; 44b/340). Neste sentido (note-se bem: apenas neste sentido) é possível e mesmo inevitável dizer que a Igreja — suas verdades e suas práticas — é necessariamente relativa e mutável. Sem isto não estaria ela em condições de cumprir sua missão pastoral, que é a mais importante. As circunstâncias do movimento protestante do século XVI obrigaram a Igreja de então a sublinhar palavras como Tradição, Hierarquia, Obediência, Sujeição, Sacramentos, Santos, Indulgências, Purgatório, etc. E já que os acentos dão o colorido, a teologia e a espiritualidade pós-tridentina tomaram fortemente as cores daqueles acentos. Não eram seguramente os acentos nem da Escolástica, nem da Patrística, nem da Era Apostólica. Na absoluta e piedosa fidelidade ao necessário (cf. At 15,28; UR 18/812) há muitos *modos* de ser autenticamente cristãos. E o modo de hoje, depois do Vaticano II, está-se afastando sensível e rapidamente do estilo pós-tridentino e antiprotestante. E' este o ponto principal que, a meu ver, os que se dizem «tradicionalistas» (pois na verdade em certo sentido todos queremos e devemos ser tradicionalistas) deveriam considerar com atenção, simpatia e serenidade. Houve no Concílio e continua havendo depois dele uma notável transposição de acentos. Entretanto, mudança de acento não significa nem implica alteração na doutrina. O acento é acidental, mas — convém insistir — é precisamente o acidente que dá o colorido e o estilo. Se num ambiente de exacerbada negação protestante era conveniente ou até mesmo necessário acentuar palavras como Tradição, Magistério, Obediência, Sacramentos com efeito ex

opere operato, etc., agora, num sadio clima de abençoado ecumenismo e busca da unidade será útil e até indispensável acentuar os valores bíblicos e patrísticos contidos na Palavra de Deus, na Igreja invisível, no Carisma, no Sacerdócio comum, na qualidade cúltica do ato de evangelizar, na fé pessoal e consciente, etc., sem contestar, é certo, os valores que estavam no outro lado da balança. E assim readquirimos o equilíbrio. E' nesse sentido que penso que o Vaticano II é o grande Concílio do equilíbrio. As pessoas rigidamente educadas e formadas na mentalidade pré-conciliar e identificadas com a Igreja pós-tridentina poderão ter a impressão de que a Igreja depois do Vaticano II tem sabor e tendência protestante. Na realidade não é assim e os valores agora acentuados são genuinamente bíblicos, evangélicos e patrísticos. Por ser menos inibida e formalista, a Igreja do Vaticano II se tornou na verdade mais rica e espontânea, mais humana e cristã. E — o que é extremamente importante — por ser menos legalista e jurista (o que evidentemente não impede a existência de estruturas e leis necessárias), sobretudo por ser menos minuciosamente determinada e organizada, ela pode ser mais sinal e instrumento vivo do Espírito Santo. A excessiva determinação e organização corre sempre o perigo de não deixar suficiente lugar ao Espírito Santo. O homem, mesmo o cristão, até o Papa, pode extinguir o Espírito. Tudo irá bem, «contanto que os [hierarcas] se deixem instruir pelo Espírito de Cristo que os vivifica e guia» (PO 12c/1183).

A NATUREZA DA IGREJA

INTRODUÇÃO

A razão humana dificilmente percebe por que Deus não poderia salvar e santificar os homens singularmente, cada um por si, diretamente, sem intermediários, imediatamente, sem instituições sociais, sem religião organizada, sem meios visíveis, sem ligação a um povo ou a uma comunidade. Não foi fácil para São Pedro, mesmo depois de Pentecostes, como judeu habituado a ver ligada a salvação à pertença a um povo, chegar finalmente a esta conclusão: «Agora compreendo que Deus não faz distinção de pessoas, mas que todo aquele que O teme e pratica o bem Lhe é agradável, seja de que povo fôr» (At 10,34).

Isso não obstante e precisamente depois de citar esta palavra de São Pedro, o Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 9a/24, ensina: «Aproouve santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituir os num povo, que o conhecesse na verdade e santamente O servisse». Este mesmo princípio, com idêntica formulação¹, é repetido pelo Concílio em outro

¹O Papa Paulo VI no discurso de 9-2-1966 deu a este princípio a seguinte formulação: «Deus não nos salva fora de um desígnio coletivo, mas dentro de um plano no qual cada indivíduo faz parte de uma comunidade escolhida e assistida por Deus» (cf. REB 1966, p. 438). No discurso de 29-9-1965 havia dito: «Deus salva os homens realizando um plano histórico e coletivo». — Em vista do que mais adiante se dirá sobre a possibilidade de salvação sobrenatural para os não-cristãos (isto é, para os que conscientemente não participam deste plano histórico e coletivo), é necessário entender este princípio como norma ordinária para os que de fato chegaram a conhecer e valorizar o mencionado plano de Deus. Pois, como veremos, o mesmo Concílio que nos ensina que «Deus manifestou ao gênero humano o caminho pelo qual os homens, servindo a Ele, pudessem salvar-se e tornar-se felizes em Cristo» (cf. DH 1b/1534), este mesmo Concílio também fala sem inibições de possíveis caminhos de salvação sobrenatural conhecidos unicamente por Deus: cf. GS n. 22e/268; AG 7a/879.

contexto: «Como Deus não criou os homens para viverem isoladamente, mas para formarem uma união social, assim também Lhe aprouve santificar e salvar os homens não individualmente, excluindo qualquer conexão mútua, mas constituí-los em um povo...» (GS 32a/297). E outra vez, no Decreto *Ad Gentes* n. 2b/866, lemos: «Prouve a Deus chamar os homens não só individualmente, sem qualquer conexão mútua, à participação de Sua vida, mas constituí-los num só povo, no qual Seus filhos, antes dispersos, se congregassem num só corpo». E mais uma vez, no Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 18a/1397: «O homem é por sua natureza um ser social, e aprouve a Deus reunir os fiéis em Cristo num povo de Deus e num só corpo».

Segundo êstes textos, o Concílio fundamenta sua afirmação sôbre dois argumentos: a natureza social ou comunitária do ser humano («o homem é por natureza um ser social»: GS 12d/238; «a vida social não é algo acrescentado ao homem»: (GS 25a/275); e a vontade positiva de Deus ou o plano divino («aprouve a Deus»). O primeiro argumento é bem explicitado na Declaração *Dignitatis Humanae* n. 3c/1540: «A própria natureza social do homem exige que êle manifeste externamente atos internos de religião, que se comunique com os outros em matéria religiosa, que professe sua religião em forma comunitária»; e mais: «A natureza social, tanto do homem quanto da religião, reclama comunidades religiosas» (ib n. 4a/1543).

Por isso, «desde o início da história da salvação Deus escolheu os homens não como indivíduos sômente, mas como membros de uma comunidade... Esta índole comunitária é aperfeiçoada e consumada por obra de Jesus... Primogênito entre muitos irmãos, depois de Sua morte e de Sua ressurreição, pelo dom do Espírito Santo, Êle instituiu entre todos aqueles que O recebem pela fé, uma nova comunhão fraternal, em Seu corpo, que é a Igreja» (GS 32/297ss). Esta é a Igreja que agora estudaremos.

A IGREJA «MYSTERIUM»

O título «De Ecclesiae Mysterio» aparece desde o esquema enviado em 1963 aos Bispos, para a II Sessão; antes era «De Ecclesiae Militantis Natura». Desta maneira intencionavam propor a Igreja, desde o início, «ut obiectum fidei» e não apenas em sua manifestação externa. A palavra «mysterium» aplicada à Igreja ocorre apenas no título do capítulo I da *Lumen Gentium* e nos nn. 5a, 39a, 44b, 63a; nos outros documentos se encontra ainda na UR 2f, 20a; OT 9a, 16d; AG 16b; GS 2a, 40a; NA

4a. Mas em parte nenhuma é definida. Na relação oficial entregue aos Bispos em 1964 a palavra é explicada assim: «A palavra 'mysterium' não indica simplesmente algo incognoscível ou abstruso, mas, como já reconhecem muitos atualmente, designa uma realidade divina, transcendente e salvífica, que se revela e manifesta de alguma maneira visível. Daí o vocábulo, absolutamente bíblico, mostrar-se muito apto para designar a Igreja».² A Relação manda então ver o discurso de Dom A. Guano, pronunciado na 39ª Congregação Geral (dia 2-10-1963). Nesse discurso o Bispo de Livorno havia dito: «Esta palavra [mysterium] é tirada da Sagrada Escritura; parece que ela exprime muito bem, na visibilidade exterior da Igreja — tal como na venerável natureza de Cristo — e ao mesmo tempo esconde e revela a íntima realidade divina da Igreja, que supera toda a Ciência».³

Portanto, segundo a mente do Concílio, a expressão «a Igreja é um mistério» significa que a Igreja é uma realidade divina transcendente e salvífica visivelmente presente entre os homens: na parte externa e visível da Igreja ao mesmo tempo se esconde e revela sua realidade divina e invisível; ou, como dizia o Papa Paulo VI no discurso de abertura da II Sessão (29-9-1963), «a Igreja é um mistério, isto é, uma realidade impregnada de presença divina»; ou, como se lê na Constituição *Sacrosanctum Concilium* n. 2/522, a Igreja «é, a um tempo, humana e divina, visível mas ornada de dons invisíveis, operosa na ação e devotada à contemplação, presente no mundo e no entanto peregrina; e isso de tal maneira que nela o humano se ordene ao divino e a êle se subordine, o visível ao invisível, a ação à contemplação e o presente à cidade futura que buscamos»; ou ainda, como dirá o n. 8a da *Lumen Gentium*, a Igreja é uma realidade complexa, composta de elementos humanos e divinos, comparável, mesmo, com o mistério do Verbo Encarnado: a parte humana, terrestre, visível, jurídica, hierárquica e social é o órgão (ou instrumento, cf. SC 5a/526) do qual se serve o Espírito de Cristo para santificar e salvar os homens. Este Espírito, que é um só e o mesmo na

² «Vox 'mysterium' non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, ut hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam». (Este texto e outros que serão citados são tirados do arquivo particular do Autor).

³ «Verbum hoc [mysterium] ex Sacra Scriptura depromitur; per ipsum apte exprimi videtur in Ecclesiae externa visibilitate, sicut in Christi venerabili humana natura, simul abscondi et revelari intimam divinam Ecclesiae realitatem omnem scientiam supereminentem».

Cabeça (Cristo) e nos membros, «de tal forma vivifica, unifica e move todo o corpo, que Seu ofício pôde ser comparado pelos Santos Padres com a função que exerce o princípio de vida ou a alma no corpo humano» (LG 7g).

«Para levar a efeito obra tão importante, Cristo está sempre presente em Sua Igreja» (SC 7a/529): Cristo será sempre o sujeito principal das ações eclesiais. Pois «só o Senhor, que disse 'sem Mim nada podeis fazer' (Jo 15,5), pode dar eficácia à obra na qual trabalham» os sacerdotes (SC 86/659).

A Igreja sòmente age como Igreja quando atua como instrumento do Senhor Glorificado. Tòda a Igreja pode e deve dizer com o Apóstolo: «Já não vivo eu, é Cristo que vive em mim» (Gál 2,20). Ou a Igreja é «o sinal da presença de Deus no mundo» (AG 15b/900), «sinal a indicar Cristo» (AG 20a/928), «um perfeito sinal de Cristo entre os homens» (cf. AG 21a/836) e «torna presente e como que visível Deus Pai e Seu Filho encarnado» (cf. GS 21e/261), ou então ela deixa de existir como Igreja. Assim, a Igreja é sobretudo e antes de tudo e em tòda parte o Cristo vivo e glorificado, presente e operante em todos os membros. «Sem mim nada podeis fazer» (Jo 15,5). A Igreja é o *pleroma* de Cristo (cf. Ef 1,18-23): Cristo cumula-a com os tesouros de Sua glória e com a vida divina (cf. LG 7d). «Estando sentado à direita do Pai, Cristo opera continuamente no mundo para conduzir os homens à Igreja e por ela ligá-los mais estreitamente a Si e fazê-los participarem de Sua vida gloriosa, nutrindo-os com o próprio Corpo e Sangue» (LG 48b/129). «O mistério de Cristo está sempre presente em nós e opera» (SC 35c/575), afirma o Concílio, lembrando vividamente o modo de falar de Odo Casel, O.S.B. E o mesmo documento não sente escrúpulos em afirmar que os próprios atos redentores de Cristo (ou os «mistérios da redenção»), recordados no decorrer do ano litúrgico, «de alguma forma se tornam presentes em todo o tempo para que penetrem nos fiéis e êstes estejam repletos da graça da salvação» (SC 102c/694). Segundo o Decreto *Optatam Totius*, êstes mistérios da salvação estão «presentes e operantes nos atos litúrgicos e em tòda a vida da Igreja» (16c/1319). Os estudantes de Teologia devem aprender a descobrir e a viver «o mistério de Cristo e da salvação, presente na Liturgia» (AG 16c/910). Aliás, é precisamente a Liturgia que nos ajuda a conhecer melhor «o mistério de Cristo e a genuína natureza da verdadeira Igreja» (SC 2/522). E a Liturgia é simplesmente «o exercício do sacerdócio de Cristo» (SC 7c/531), sendo os ministros litúrgicos meros «participantes

do Sacerdócio de Cristo» (PO 5a/1150); ou mais claramente, «instrumentos vivos de Cristo Eterno Sacerdote» (PO 12a/1181). A Liturgia é tão eficaz e tem tanto valor, porque Cristo é sempre o sujeito principal dos atos litúrgicos, «de tal forma que quando alguém batiza é Cristo mesmo que batiza» (SC 7a/529). Mas em tudo isso «Cristo sempre associa a Si a Igreja» (SC 7b/530), que é Seu instrumento ou órgão visível, o «instrumento de redenção para todos» (LG 9b/25).

A Igreja é o instrumento ou o órgão do Senhor glorificado e de Seu Espírito para continuar visivelmente através dos séculos a missão do Verbo Encarnado. Aqui está a razão principal por que amamos e devemos amar a Igreja. Por isso dizia Pio XII na *Mystici Corporis* (n. 93): «para que este amor sólido e perfeito more nas nossas almas e cresça de dia para dia, é preciso que nos acostumemos a ver na Igreja o próprio Cristo. Pois que é Cristo que vive na Sua Igreja, por ela ensina, governa e santifica; é Cristo que de vários modos se manifesta nos vários membros de Sua sociedade».

A Igreja é salvadora e eficaz não porque tem boas instituições ou leis, não porque está bem organizada e ajornada, mas porque Cristo age nela e através dela. Eis um primeiro ponto de fundamental importância que deve entrar na nossa consciência eclesial. Sem desprezar a grande utilidade do instrumento, proclamando mesmo sua necessidade, não lhe daremos, entretanto, uma função, importância ou causalidade que, enquanto instrumento, de fato não tem nem deve pretender.

E neste contexto devemos sublinhar outro surpreendente princípio da ação divina entre os homens ou sobre eles: o de servir-se de meios (ou instrumentos) insignificantes para realizar Seus desígnios (cf. GS 76d/461). São Paulo descreve este princípio com rara eloquência na primeira carta aos Coríntios: «O que o mundo julga estulto, Deus escolheu-o para confundir os sábios; e o que o mundo julga fraco, Deus escolheu-o para confundir os fortes; e o ignóbil e o abjeto aos olhos do mundo, o que não é nada, escolheu-o Deus para destruir o que é, para que nenhuma carne se glorie diante de Deus» (1Cor 1,27-29). Ou, pouco antes, «o que é tido como loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é tido como fraqueza de Deus é mais forte do que os homens» (v. 25). E: «Já que o mundo com sua sabedoria não chegou a conhecer a Deus na sabedoria divina, aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura de Sua mensagem» (v. 21). O motivo principal deste estranho e surpreendente modo de agir está nestas palavras: *para que nenhuma carne se glo-*

rie diante de Deus. Deus quer manifestar Seu poder na fraqueza. Na segunda carta aos Coríntios volta o Apóstolo ao mesmo princípio e à mesma motivação: «Por causa da altura das minhas revelações, *para que não me exalte*, foi-me dado um aguilhão na carne, um anjo de Satanás, que me esbofeteia, *para que eu não me exalte*. Por isso roguei três vezes ao Senhor que o afastasse de mim. E Ele me disse: Basta-te a minha graça, pois *a força chega à perfeição na fraqueza*. De bom grado, por isso, prefiro gloriar-me nas minhas fraquezas, para que habite em mim a força de Cristo. Pelo que me comprazo nas enfermidades, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições e nas angústias, por Cristo; pois, *quando estou fraco, é então que sou forte*» (2Cor 12,7-10). Falando do poder de seu ministério, diz o Apóstolo: «Todavia, levamos êste tesouro em vasos de barro, para compreendermos que êste poder eminente vem de Deus e não de nós» (2Cor 4,7). Seremos sempre fracas ovelhas enviadas para o meio de lobos (cf. Mt 10,15).

Eis, já no início, quando nos dispomos a penetrar no «mistério da Igreja», um importante ponto para a nossa reflexão e meditação. Estamos diante de algo verdadeiramente essencial e que, constantemente, deve estar presente em nossa consciência e em nosso conceito sobre a Igreja e sua missão ou ação de santificação e salvação dos homens e do mundo. Se omitirmos êste ponto, ficaremos sem entender o mais. E isto é particularmente decisivo hoje, quando, com o Concílio, temos o propósito de «renovar tôda a Igreja» (cf. OT proêmio, 1284), sobretudo a sua «renovação interna» (cf. PO 12d/1184) e quando queremos, como dizia João XXIII, ajorná-la ou, como explicará o Concílio, «acomodar melhor às necessidades de nossa época as instituições que são suscetíveis de mudanças» (SC 1/521). Ninguém contestará a urgência dêste ajornamento. Entretanto, também depois de têmos encontrado novos meios e novos métodos, continuará plenamente válido o princípio da ação divina que Deus mesmo nos revelou mediante o Apóstolo São Paulo. Também numa Igreja renovada, «para que nenhuma carne se glorie», Deus continuará a escolher o que é estulto, o que é ignóbil, o que é fraco, o que é nada. E, «para que não nos exaltemos», também numa Igreja ajornada «a força chega à perfeição na fraqueza». Tem-se a impressão de que muitos homens da Igreja, hoje, escandalizados com tantas «enfermidades», estão rezando e clamando com o Apóstolo, suplicando que Deus afaste de nós aquelas fraquezas. E, como o Apóstolo, provavelmente não sere-mos atendidos; receberemos talvez a mesma resposta: «Bastavos a minha graça...» E, ainda com São Paulo, teremos que

conformar-nos com os métodos e caminhos do Senhor e alegrar-nos nas perplexidades; pois precisamente quando somos fracos é que seremos fortes; quando tivermos a consciência de sermos apenas instrumentos nas mãos do Senhor Glorificado, é então que Seu Espírito poderá agir em nós e por meio de nós. Uma Igreja visível, forte e triunfante, bem estruturada, detalhadamente organizada, determinada até nas minúcias: seria o próprio fim da Igreja como «mysterium». Pois funcionaria perfeitamente sem o Senhor. E deixaria de ser sacramento.

A IGREJA «MYSTERIUM LUNAE»

O Concílio abre sua Constituição dogmática sobre a Igreja com as palavras «lumen gentium». Mas esta «luz dos povos» não é a Igreja: *Lumen gentium cum sit Christus*, a luz dos povos é Cristo! Desde suas primeiras palavras quer o Vaticano II dar-nos uma perspectiva totalmente cristocêntrica e meramente relativa da Igreja. Só compreenderemos a Igreja relacionando-a com Cristo, o Senhor Glorificado. A Igreja vive de Cristo. Absolutizada, desligada de Cristo, considerada apenas em suas estruturas, vista unicamente em sua história, estudada somente em seus aspectos visíveis, humanos e fenomenológicos, a Igreja deixaria de ser «mistério» e se perderia no mar de tantas outras sociedades ou organizações religiosas, sem merecer nossa especial atenção nem nossa total dedicação. Só porque é «mistério» ela apaixona. «Possa este Concílio ter plenamente presente ao espírito esta relação entre nós e Jesus Cristo — dizia Paulo VI aos Padres Conciliares no discurso de abertura da II Sessão (29-9-1963) — entre a Igreja viva e santa que somos e Cristo do Qual procedemos, por Quem vivemos, para Quem tendemos. Relação múltipla e única, imutável e estimulante, cheia de mistério e de clareza, de exigência e de felicidade. Que sobre esta assembléia não brilhe outra luz senão Cristo, luz do mundo. Que nenhuma verdade retenha o nosso interesse afora as palavras do Senhor nosso Mestre único».*

* No discurso de 5-12-1962, na Aula Conciliar, o Cardeal Montini já manifestara a mesma idéia e preocupação: «Cum animi gaudio audiui in hoc Concilio glorificari Sanctum Ioseph, Ecclesiae Patronum; cum gaudio etiam maiore accipio fore ut Beata Maria Virgo ut Mater Sanctae Ecclesiae a Concilio honoretur; summo tamen gaudio afficiar, atque mecum, ut opinor, omnes Patres, si amplissimus hic Coetus pie, solemniter et consulto celebraverit Dominum nostrum Iesum Christum. Ecclesia enim est continuatio Iesu Christi, a quo vita eius manat, et qui est finis in quem vita eius tendit... Deinde maiore cum vi doctrina proferenda est, quae agit de relationibus quae inter Ecclesiam et Christum habentur. Dicit debet omnibusque magis innotescere Ecclesiam prorsus scire se

E João XXIII, na sua famosa radiomensagem pré-conciliar de 11-9-1962, referindo-se ao simbolismo do círio pascal, quando ressoa o «lumen Christi», exclamava: «Sim, *lumen Christi, lumen Ecclesiae, lumen gentium*, luz de Cristo, luz da Igreja, luz dos povos». Inspirados por esta palavra, os Padres do Vaticano II começaram a redigir seu mais importante documento: «Lumen Gentium...»; e com as palavras de Paulo terminaram o n. 3: «... Cristo, a Luz do mundo, do Qual procedemos, por Quem vivemos, para Quem tendemos».

Cristo veio «para iluminar os que estão sentados em trevas e em sombras de morte» (Lc 1,79, *Benedictus*). Ele veio para «iluminação das gentes» (Lc 2,32, *Nunc dimittis*). Ele é «a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas» (Jo 1,5). Ele é a «luz verdadeira que ilumina todo o homem» (Jo 1,9). Com Ele «a luz veio ao mundo» (Jo 3,19). Ele mesmo se apresentou assim: «Eu sou a luz do mundo; aquele que me segue não anda nas trevas, mas terá a luz da vida» (Jo 8,12); «Eu vim como luz ao mundo, para que todo aquele que crê em mim não permaneça nas trevas» (Jo 12,46). «O povo que jazia nas trevas viu uma grande luz» (Mt 4,16).

Únicamente Cristo é a luz do mundo. Ele é o Sol, única fonte de luz. Ao lado deste Sol, que é Cristo, a Igreja é como a Lua, que recebe do Sol toda luz, todo brilho e todo calor. Este expressivo simbolismo foi bastante explorado na Igreja primitiva.* Didimo, o Cego, chega a falar de uma «constituição lunar da Igreja». Como a luz no meio da noite, a Igreja brilha na escuridão deste mundo, aclarando a noite de nossa ignorância, para nos mostrar o caminho da Salvação. Sua luz emprestada não passa, contudo, de uma pálida claridade, de uma «refulgência subobscura», como dizia São Boaventura; ela simboliza uma verdade que ainda não pode brilhar diretamente aos nossos olhos mortais. Enquanto o sol permanece sempre na sua glória, ela passa incessantemente por diferentes fases, ora crescente, ora minguante, seja em sua dimensão externa mensurável, seja em seu fervor íntimo, porque ela não cessa de enfrentar as reações das vicissitudes humanas. Todavia jamais dimi-

nihil posse ex se, sed omnia accipere a Iesu Christo, et operari eo quod Iesus Christus in eadem sit praesens et agens: Ecclesia non est solum societas seu communitas a Christo Domino condita, sed est instrumentum in quo ipse arcane praesens est ut salutem humani generis procuret doctrina, sanctificatione sacramentali, cura pastoralis, quae alatur Spiritu eius, qui est Pastor Bonus animarum». (Do arquivo particular).

* Cf. Hugo Rahner, *Mysterium lunae. Zur Kirchentheologie der Väterzeit, Zeitschrift fuer kath. Theologie* 1939, pp. 311-349; H. de Lubac, *Paradoxo e Mistério da Igreja*, Herder, São Paulo 1969, pp. 31-34, onde resume H. Rahner, resumo do qual aqui me sirvo.

nui até desaparecer. Sua integridade sempre se restabelece. Seu testemunho em certas épocas pode ofuscar: o sal da terra pode tornar-se insípido, o «excessivamente humano» pode prevalecer, a fé pode vacilar nos corações, mas os santos brilharão sempre. Estas fases obscuras da lua nos provam que a Igreja é neste mundo uma realidade continuamente como que agonizante e que ela se renova quando se aproxima de Cristo. Pode então tornar-se de tal forma unida ao Sol que em certa maneira desaparece em seu clarão.

Assim, a Igreja só poderá ser «luz do mundo» (cf. Mt 5,14) na medida em que refletir a luz de Cristo. Será sempre «luz no Senhor» (Ef 5,8). Esta deve ser sua fundamental preocupação. Por isso «exorta seus filhos à purificação e à renovação a fim de que brilhe mais claro o sinal de Cristo sobre a face da Igreja» (LG 15; GS 43f/338). Assim ela será «sinal de Cristo entre os homens» (AG 21a/936), «sinal da presença de Deus entre os homens» (AG 15b/900), «lúcido sinal de salvação» (AG 21e/940), «tornando presente e como que visível Deus Pai e Seu Filho encarnado» (GS 21e/261). Na *Gaudium et Spes* o Concílio tem clara consciência desta função dependente, «lunar», quando se propõe a esclarecer o mistério do homem «sob a luz de Cristo» (n. 10b/231). A Igreja sabe que seu Magistério «não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço, não ensinando senão o que foi transmitido» (DV 10b/176; cf. LG 25d/62).

Desta maneira ela pode de fato «iluminar todos os homens com a claridade de Cristo que resplandece na face da Igreja» (LG 1) e cumprir sua missão «que é a de iluminar o mundo inteiro com a mensagem evangélica» (GS 92a/515).

A IGREJA «IN CHRISTO SACRAMENTUM»

Já, agora, não nos surpreende o Vaticano II quando ensina que «a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade do gênero humano» (LG 1). E' uma espécie de definição da Igreja.*

A palavra «sacramentum» aplicada à Igreja ocorre ainda nos seguintes textos conciliares:

LG 9c/26: A Igreja foi convocada e constituída «para que seja para todos e para cada um o sacramento visível desta salutífera unidade»,

* Sobre a origem do conceito de «sacramentum» aplicado à Igreja, cf. Leonardo Boff, O.F.M.: «Concílio Vaticano II: Igreja-Sacramento-Primordial» em *Vozes* 1964, pp. 881-912, principalmente nas pp. 886ss; ver também E. Schillebeeckx, O.P., *Cristo o Sacramento do Encontro com Deus*, Editora Vozes, 1967.

citando na nota 1 São Cipriano, Epist. 69,6: «inseparabile unitatis sacramentum».

LG 48b/129: Cristo constituiu a Igreja «como sacramento universal da salvação»: *universale salutis sacramentum*. Esta expressão é repetida pelo Concílio em GS 45c/342 e AG 1a/862.

SC 5b/527: Do lado de Cristo dormido na cruz «nasceu o admirável sacramento de toda a Igreja», citando na nota Santo Agostinho e uma oração do missal romano.

SC 26a/561: As ações litúrgicas são celebrações da Igreja que é «o sacramento da unidade», citando na nota 33 São Cipriano, *De cath. Ecclesiae unitate*, 7.

AG 5a/871: Cristo fundou sua Igreja «como o sacramento da salvação».

Em nenhuma dessas passagens é definida a palavra «sacramentum». Mas na terminologia eclesiástica ela tem o sentido de ser o «símbolo de uma coisa sagrada e a forma visível da graça invisível» (Conc. de Trento, cf. Dz 876). Na 39ª Congregação Geral do Vaticano II, no dia 2-10-1963, o Bispo de Livorno, Dom A. Guano, assim definia a Igreja como sacramento (e a Relação geral remete explicitamente a êsse discurso): «Com Cristo e por Cristo, em si mesma e por sua própria presença no mundo e por toda a sua vida, a Igreja é um sacramento ['sacramento primordial', como dizia o Cardeal Frings], isto é, constitui um sinal e instrumento (sinal eficaz) tanto da redenção e santificação que Cristo traz aos homens através dela, como da glória que por ela Cristo dá ao Pai».¹

Mas também o texto da *Lumen Gentium*, inspirado pelo citado discurso do Bispo de Livorno, nos dá uma brevíssima descrição. Depois de enunciar que a Igreja é um sacramento, o Concílio continua: *seu signum et instrumentum*: a o mesmo tempo sinal e instrumento. Através do sinal que serve de instrumento ou órgão se exerce a ação divina. Volta aqui o que acima foi dito da Igreja como mistério. E' o mesmo conceito. Redescobrimos que o *mysterion* dos gregos e o *sacramentum* dos latinos são sinônimos. Mas a Igreja é sacramento *in Christo*: Cristo mesmo é o sacramento fundamental, fontal ou primordial. A Igreja é sacramento em sentido derivado, é sinal e instrumento de Cristo, é o sacramento do Senhor Glorificado e de Seu Espírito.

A *Lumen Gentium* atribui à Igreja enquanto sacramento dois efeitos: «... sinal e instrumento da íntima união com Deus e

¹ «Ecclesia, cum Christo et per Christum, in se ipsa et per suam ipsam praesentiam in mundo et per totam vitam suam est sacramentum [ut Card. Frings aiebat 'primordiale sacramentum'], scilicet est signum et instrumentum (signum efficax) sive redemptionis et sanctificationis quam Christus per ipsam in homines inducit, sive gloriae quam Christus per ipsam Patri reddit» (Do arquivo particular).

da unidade de todo o gênero humano». O primeiro efeito, a comunhão com Deus, é sucinta e classicamente descrito pelo Concílio na *Dei Verbum*: «Aproveu a Deus, em Sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério de Sua vontade, pelo qual os homens, por intermédio de Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina. Mediante esta revelação o Deus invisível, levado por Seu grande amor, fala aos homens como a amigos e com eles se entretém para os convidar à comunhão consigo e nela os receber» (n. 2/162). O homem é chamado «à comunhão da Vida e da Glória de Deus» (AG 2b/866), «à comunicação pessoal com Deus» (AG 13b/892), à «união íntima e vital com Deus» (GS 19a/252), «à própria comunhão com Deus e à participação de Sua Felicidade» (GS 21c/259), «para que, com sua natureza inteira, dê sua adesão a Deus na comunhão perpétua da incorruptível vida divina» (GS 18b/251). A Igreja é então o sinal e o instrumento dado por Deus aos homens para que possam unir-se à Vida, à Glória, e à Felicidade de Deus.

Com relação ao segundo efeito, a comunhão com os homens ou a unidade de todo o gênero humano, explica o Concílio: «A união da família humana é consideravelmente roborada e completada pela unidade dos filhos de Deus, que se fundamenta em Cristo» (GS 42a/328; cf. também n. 43c/330).

Porque tem a missão de reunir em um único Espírito todos os homens de todas as nações, raças e culturas, a Igreja «torna-se o sinal daquela fraternidade que permite e consolida um diálogo sincero» (GS 92a/515). Assim será «para todo gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação» (LG 9b).

A IGREJA «DE TRINIDADE»

«A Igreja nasceu do amor [philanthropia: amor pelos homens, cf. Ti 3,4] do Pai Eterno, foi fundada no tempo por Cristo Redentor e se reúne no Espírito Santo» (GS 40b/322). Ela «se origina da missão do Filho e da missão do Espírito Santo, segundo o designio de Deus Pai» (AG 2a/865). Para dizer isso, a *Lumen Gentium* se serve de um texto de São Cipriano: a Igreja é «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata» (n. 4b). Mons. Philips, que sugeriu ao Concílio a utilização desta fórmula, observa que se trata de um jôgo sutil de palavras quase intraduzível: *de unitate ... plebs adunata*. A preposição «de» exprime a idéia de imitação e ao mesmo

tempo de participação: é «a partir» da unidade entre as três Pessoas Divinas que se prolonga a «unificação» do povo de Deus: unificando-se, o povo participa de uma outra Unidade, de tal modo que, para São Cipriano, a unidade da Igreja é incompreensível sem a Trindade.^{*} No Decreto *Unitatis Redintegratio* ensina o Vaticano II que o mistério da unidade da Igreja tem seu «modelo supremo e princípio na unidade de um Deus na Trindade de Pessoas, Pai e Filho no Espírito Santo» (n. 2f/759). Na votação desta passagem, que afirma que a unidade na Santíssima Trindade é feita «in Spiritu Sancto», houve votos modificativos que achavam esta formulação «haeresim sapiens», explicando que o princípio de unidade é a natureza divina e não uma das Pessoas; mas a Comissão manteve a fórmula declarando que ela concorda com a doutrina dos Santos Padres e dos teólogos, que chamam o Espírito Santo «vinculum caritatis inter Patrem et Filium». Pouco antes, na Declaração de Nova Delhi (1961), o Conselho Mundial das Igrejas (protestantes e ortodoxas) formulara esta doutrina: «O amor do Pai e do Filho na unidade do Espírito Santo é a fonte e o fim da unidade que Deus — Pai, Filho e Espírito Santo — quis entre todos os homens e em toda a criação. Cremos que participamos desta unidade no grêmio da Igreja de Jesus Cristo que existiu antes de qualquer coisa e por quem tudo subsiste. Nêles só, destinado pelo Pai a ser a Cabeça do Corpo, a Igreja possui esta unidade verdadeira, que o dom do Espírito Santo revelou no dia de Pentecostes».

Marcada com o sêlo da Trindade, tem a Igreja sua origem, seu modelo e seu fim no Deus Uno e Trino. «Como Tu, Pai, estás em mim e Eu em Ti, assim estejam êles em Nós... Que êles sejam um como Nós somos um; Eu nêles e Tu em Mim, para que sejam consumados na unidade» (Jo 17,21-23).

1. «A Igreja nasceu do amor [*philanthropia*] do Pai Eterno» (GS 40b/322). Êste amor do Pai é um *amor fontalis* (AG 2b/866), um amor que é fonte da qual jorra vida. Inúmeras vezes o Concílio Vaticano II nos fala do plano ou desígnio (*consilium, propositum*) do Pai e duas vezes o descreve explicitamente (LG 2; AG 2). Segundo *Lumen Gentium* n. 2, êste plano (eterno, libérrimo, arcano, sábio e bom) com relação aos homens consiste nisto: elevar os homens à participação da vida divina; fazer com que todos sejam conformes à imagem de Seu Filho; congregar todos os que crêem em Cristo numa comunidade (a Igreja), para estarem afinal «apud Pa-

^{*} Cf. G. Philips, *A Igreja e seu Mistério*, Herder, São Paulo 1968, p. 107.

trem» numa «ecclesia universalis»; fazer de Cristo a cabeça do universo, para que tenha sentido, razão de ser, unidade e consistência. E' a grande revelação do «mistério oculto desde séculos em Deus», do qual fala São Paulo aos efésios 1,3-14 e 3,1-12. Por isso, insiste o Concílio em LG 2, Deus nunca abandonou os homens, mas sempre lhes ofereceu os auxílios para a salvação, em vista de Cristo Redentor. E' neste contexto que se ampliam imensamente os horizontes eclesiológicos do Vaticano II, que, aqui, no n. 2 da *Lumen Gentium*, fala sem hesitação de uma amplíssima *ecclesia universalis*, já consumada, da qual fazem parte todos os justos desde Abel até o último eleito, que se congregarão junto ao Pai, *apud Patrem*. Tudo começou com o Pai, o amor fontal; e tudo acabará junto ao Pai. Ou, para retomarmos uma formulação de Moehler, citada também por Paulo VI no discurso de 18-5-1966: «O Pai envia o Filho. E o Filho envia o Espírito Santo. Foi assim que Deus veio até nós. E é no sentido inverso que nós chegaremos ao Pai. O Espírito Santo nos conduz ao Filho. E o Filho ao Pai». Portanto: *a Patre — per Christum — in Spiritu Sancto — ad Patrem*.

O Concílio, aqui, não entra na difícil questão sobre o modo como todos os justos, «desde Abel», entram na *ecclesia universalis*, mesmo quando não tiveram (nem podiam ter) nenhum contacto com a Igreja-instituição-visível, que existe apenas desde o dia de Pentecostes e que, mesmo assim, não conseguiu acolher em sua comunhão visível os justos que viveram, vivem e viverão «fora de sua visível estrutura» (LG 8b), ou «fora dos confins visíveis da Igreja Católica» (UR 3b/761). Como quer que seja, sempre continuará princípio fundamental e sem excepção, válido para todos os seres humanos de todos os tempos «desde Adão», que os que de fato se salvam recebem a salvação por Cristo (cf. AG 8/882) e, por isso, fazem parte da *ecclesia universalis*. Esta doutrina é antiga. Na nota 2 o Concílio cita São Gregório Magno, Santo Agostinho e São João Damasceno.

Vale a pena procurar e ler os textos, sobretudo os dois últimos: Para São Gregório Magno, *Hom. in Evang.* 19,1, PL 76, 1154B, Abel (o primeiro justo que morreu) é a cêpa de uma vinha que se prolonga até o último sarmento. Santo Agostinho, *Serm.* 341, 9,11, PL 39, 1499, escreve: «Todos juntos somos o corpo e os membros de Cristo, não apenas nós, moradores destes lugares, mas também os de toda a parte, não só os nossos contemporâneos, mas, que digo eu?... desde o justo Abel até ao fim dos séculos, enquanto os homens derem e receberem a vida, todos aqueles que atravessam esta existência na justiça... todos esses reunidos formam o corpo único de Cristo... A Igreja que ainda continua sua peregrinação é uma só coisa com a Igreja

do céu, lá onde os anjos são nossos concidadãos... Assim se faz a única Igreja, a cidade do grande Rei». E São João Damasceno, *Adv. Icon.* 11, PG 96, 1358, resumindo a doutrina dos Padres Orientais: «A Igreja Católica é santa: ela é a assembléia dos santos antepassados da antiguidade, patriarcas, profetas, apóstolos, evangelistas, mártires, aos quais se juntam em perfeita unanimidade todos os povos». — Estes são os três textos indicados pelo Concílio. Mas há outros. Assim Orígenes, *In Cant. lib.* 2 PG 13, 134: «Não penseis que a Igreja possa ser chamada Espôsa de Cristo apenas a partir da vinda do Salvador na carne: ela o é desde o nascimento do gênero humano e desde a criação do mundo; ainda mais, tendo Paulo como guia, eu descubro mais longe ainda a origem deste mistério, antes da criação do mundo». E outra vez, no comentário de Mt n. 51, PG 13, 1679: «Os únicos eleitos de Cristo não são os que foram santificados depois de sua vinda... mas todos os que, desde a criação do mundo, viram como Abraão o dia de Cristo e o saudaram com arrebatamento de divina alegria». São Leão Magno, *Serm.* 30, 7, PL 54, 234: «Todos os Santos, mesmo aqueles que precederam o tempo de nosso Salvador, são justificados por esta fé e se tornam corpo de Cristo por este sacramento».

Alguns Santos Padres (citados pelo Concílio na nota 2 ao n. 3a/867 do Decreto *Ad Gentes*) falavam também da constante presença do Verbo entre os homens, mesmo antes da Encarnação. «O Verbo de Deus, antes de encarnar-Se para salvar e recapitular em Si tôdas as coisas, já estava no mundo como luz verdadeira que ilumina todo homem» (Jo 1,9-10) (GS 57/386). É a doutrina patrística da «semente do Verbo» (*sperma tou Lógon*), endossada também pelo Vaticano II (cf. AG 3a/867; 9b/884; 11b/887). É assim bem verdade que «Deus velou permanentemente pelo gênero humano, a fim de dar a vida eterna a todos aqueles que, pela perseverança na prática do bem, procuram a salvação» (DV 3/163). E por isso «todos os que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com o coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna» (LG 16/42) e pertencem à «Igreja universal». São os «cristãos anônimos». «Aquilo que hoje é chamado de religião cristã — escrevia o Bispo de Hipona em suas *Retractationes* I, 13,8 — sempre existiu e jamais era desconhecido, desde o início do gênero humano até a aparição de Cristo na carne. Daquele momento em diante começou a chamar-se a verdadeira religião: a religião cristã». E isso vale também para os povos não-cristãos de hoje. Por isso o Decreto *Ad Gentes* (11b/887) recomenda aos missionários «que descubram com alegria e respeito as sementes do Verbo aí ocultas».

Ainda neste contexto doutrinário convém ao menos lembrar a preciosa doutrina do Concílio sobre os caminhos de

salvação sobrenatural que só Deus conhece. Na *Gaudium et Spes*, n. 22e/268, depois de lembrar que todos devem chegar à gloriosa ressurreição, ensina o Vaticano II que «isso vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível. Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus (*modo Deo cognito*), a este mistério pascal». Também no Decreto *Ad Gentes* proclama o Concílio que «Deus tem seus caminhos, conhecidos por Ele só (*viis sibi notis*), para levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho» (n. 7a/879). — Note-se ainda que o motu próprio *Ecclesiae Sanctae*, de 6-8-1966, na parte III (n. 1), que regulamenta a aplicação do Decreto Conciliar *Ad Gentes*, manda inserir na Teologia um tratado sobre a missão, no qual «serão consideradas as vias do Senhor com vistas a preparar o Evangelho e à possibilidade de salvação dos que não são evangelizados».

2. «A Igreja foi fundada no tempo por Cristo Redentor» (GS 40b/322). Com simplicidade e convicção o Concílio usa e repete o verbo «fundar»: «A Igreja Católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária» (LG 14a/38; AG 7a/879); «o Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja» (UR 1a/751); Ele «fundou Sua Igreja como o sacramento da salvação» (AG 5a/871); Ele, Cristo, é o Fundador simplesmente (LG 5b/6; 8c/22; GS 3a/203; 78a/466; AG 1a/862). Também da missão do Filho o Concílio nos fala duas vezes de modo explícito (LG 3; AG 3) e um sem-número de vezes a ela se refere em expressões de admiração e entusiasmo: «O mesmo Verbo de Deus, por Quem todas as coisas foram feitas, encarnou-Se e habitou na terra dos homens e entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a em Si mesmo e em Si recapitulando todas as coisas» (GS 38a/316). Ele «é o fim da história humana, ponto para o qual convergem as aspirações da história e da civilização, centro da humanidade, alegria de todos os corações e plenitude de todos os desejos» (GS 45b/343). Ele «é a chave, o centro e o fim de toda história humana» (GS 10b/231). Ele «entrou na história humana de modo novo e definitivo» (AG 3a/867) e «foi feito chefe da nova humanidade» (AG 3b/868). «Por Sua encarnação, o Filho de Deus uniu-Se de algum modo a todo homem» (GS 22b/265); «ao assumir a natureza humana, Cristo uniu a Si numa família todo o gênero humano por uma es-

pécie de solidariedade sobrenatural» (AA 8b/1361). Nêle os homens e a criação inteira recebem sentido e finalidade: a «expectativa da criação» recebe resposta.

3. «A Igreja... se reúne no Espírito Santo» (GS 40b/322). Também a missão do Espírito Santo recebe do Vaticano II dois números especiais (LG 4; AG 4) e incontáveis referências em todos os documentos. Seria realmente interessante, útil, instrutivo e até comovente fazer um elenco exaustivo destas passagens e meditar cada um dos verbos dos quais o Espírito Santo é o sujeito. Assim, só no n. 4 da *Lumen Gentium* somos ensinados que o Espírito Santo

- santifica perenemente a Igreja;
- vivifica os homens mortos pelo pecado;
- habita nos corações dos fiéis como num templo;
- nêles ora e
- dá testemunho de que somos filhos adotivos;
- leva a Igreja ao conhecimento da verdade;
- unifica a Igreja na comunhão e no ministério;
- dota a Igreja;
- dirige-a mediante vários dons hierárquicos e carismáticos;
- adorna a Igreja com seus frutos;
- rejuvenesce a Igreja;
- renova-a perpétuamente;
- leva-a à união consumada com seu Espôso.

Esta riqueza de vocabulário pneumatológico continua em todos os documentos do Vaticano II. Eis mais alguns exemplos colhidos na *Lumen Gentium*: o Espírito Santo

- distribui os dons segundo suas riquezas e as necessidades dos ministérios (n. 7c);
- produz e urge a caridade entre os fiéis (n. 7c);
- vivifica, unifica e move todo o corpo de tal modo que seu ofício pode ser comparado com a função que exerce a alma no corpo humano (n. 7g);
- assume a Igreja, constituindo-a órgão de redenção assim como o Verbo assumiu a humanidade de Jesus (n. 8a);
- excita e sustenta nos fiéis o senso da fé pelo qual êles recebem a palavra de Deus, apegam-se a ela indefectivelmente, penetram-na mais profundamente e mais plenamente a aplicam na vida prática (n. 12a);
- santifica e conduz o povo de Deus não apenas através dos sacramentos e dos ministérios, mas também seus dons e carismas quando, como e a quem lhe apraz, para a renovação e propagação da Igreja (n. 12b);
- congrega tôda a Igreja, cada um e todos os crentes e é o princípio de unidade na doutrina e na comunhão (n. 13a);
- suscita o movimento ecumênico e com os dons e graças e sua virtude santificante opera também nos cristãos não-católicos (n. 15a);
- compele a Igreja à ação missionária (n. 17a);

- faz com que os ouvintes da palavra de Deus aceitem o Evangelho (n. 19a);
- cuida da necessária harmonia entre Bispos e Papa (n. 22b; 25b);
- garante a infalibilidade da Igreja (n. 25c);
- impele muitos cristãos à prática dos conselhos evangélicos (n. 39);
- move interiormente as almas a amarem a Deus de todo o coração (n. 40a).

Segundo a Constituição *Dei Verbum*, o Espírito Santo

- auxilia os fiéis no ato de fé;
- movendo o coração;
- dirigindo o coração a Deus;
- abrindo os olhos da mente;
- dando a todos suavidade no consentir e crer na verdade (n. 5);
- ajuda a Igreja na compreensão das realidades e das palavras recebidas da Tradição Apostólica (n. 8b);
- faz ressoar na Igreja a voz viva do Evangelho;
- induz os crentes a toda verdade;
- faz habitar nêles abundantemente a palavra de Deus (n. 8c).

Esta já impressionante lista poderia ser enriquecida com outros documentos do Vaticano II. E é de notar que o Concílio vê a presença e a ação do Espírito Santo também fora da Igreja. Segundo o Decreto *Unitatis Redintegratio* o Espírito Santo suscita nos irmãos separados o desejo de união (UR 1b) e mediante o sopro de sua graça empreendem-se tentativas de união entre os cristãos (UR 4a); Ele usa como meio de salvação também as Igrejas e comunidades separadas de Roma (UR 3d), infunde dons interiores de salvação nos cristãos não-católicos (UR 3c), nêles realizando obras para a nossa edificação (UR 4i). Sua graça opera mesmo nos não-cristãos que inculpavelmente ignoram o Evangelho (LG 16a). E já vimos ricos textos do Concílio que nos falam dos caminhos de santificação que só Deus conhece (cf. GS 22e/268 e AG 7a/879). Nem se deve esquecer que «não há dúvida de que o Espírito Santo já operava no mundo antes da glorificação de Cristo» (AG 4a/870).

A IGREJA GERME E SACRAMENTO DO REINO DE DEUS

O mistério da Igreja deve ser ilustrado também à luz de suas relações com o Reino de Deus. E para entendermos o que é este Reino de Deus, devemos voltar ao que o Concílio nos dizia sobre o plano do Pai Eterno. O Reino de Deus é a meta final daquele plano, a «consumação», quando se dará a renovação de todas as coisas (cf. At 3,21); quando, com o gênero humano, também o mundo todo, que está intimamente ligado

com o homem e por êle chega ao seu fim, será perfeitamente renovado em Cristo (cf. LG 48a/128); quando Cristo fôr de fato a cabeça do universo (cf. Ef 1,10); quando se concretizar «a nova terra e o nôvo céu» (cf. GS n. 39) e Deus fôr tudo em tôdas as coisas (1Cor 15,28).

Cristo iniciou sua pregação com uma afirmação categórica que resumia o essencial de sua Boa-Nova: «Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo» (Mc 1,15; Mt 4,17; cf. LG 5a). Com Cristo começou uma nova fase da história, «a era final do mundo» (LG 48b/130; cf. 1Cor 10,11); e em Cristo — em Sua Pessoa, em Suas palavras e em Suas obras — começa a concretizar-se o Reino de Deus (LG 5). Cristo «inaugurou na terra o Reino dos céus» (LG 3); Êle «instaurou na terra o Reino de Deus» (DV 17/187). Desde então, o Reino de Deus «já está presente em mistério» (LG 3), *his in terris Regnum iam in mysterio adest* (GS 39c/320). A prometida e grandiosa renovação final que esperamos «já começou» (LG 48b/129); e a renovação do mundo foi irrevogavelmente decretada e «de certo modo já é antecipada nesta terra» (LG 48c/130).

E dêste Reino de Deus já iniciado e presente, mas ainda não consumado, é a Igreja o germe e o início, *germen et initium*, e, ao mesmo tempo, o órgão de sua realização, seu sacramento: «A Igreja recebeu a missão de anunciar o Reino de Cristo e de Deus, de estabelecê-lo em todos os povos» (LG 5b). «Sua meta é o Reino de Deus» consumado (LG 9b). Nisso está a natureza, a grandeza e a missão essencial da Igreja-sacramento-visível.

Permita-se a insistência: A Igreja não é o Reino de Deus, não se identifica com o Reino de Deus, mas é seu germe e início. Ou, como diz o Concílio, «a Igreja é o Reino de Cristo já presente em mistério» (LG 3). A Igreja pertence ainda ao tempo do crescimento e da maturação, ainda não alcançou a glória da consumação, ainda é a Igreja peregrina, não a *Ecclesia gloriæ*: ela «anela pelo Reino consumado e com tôdas as suas forças espera e suspira» (LG 5b). «A Igreja tem um fim salutar e escatológico que não pode ser atingido plenamente senão na vida futura» (GS 40b/322); ela «só se consumará na glória celeste» (LG 48a). A Igreja consumada ou da glória ainda não existe, e, por isso, não devemos conferir à Igreja peregrina os atributos da Igreja consumada, à qual se refere São Paulo na carta aos efésios 5,27. Ela ainda é a *Ecclesia crucis* ou *sub cruce*, «peregrinando através de tentações e tribulações» (LG 9c), «avançando pela estreita via da cruz» (AG 1c/864), levando consigo a figura dêste

mundo que passa, e vive entre criaturas que gemem e sofrem (LG 48c). Enquanto peregrina, ela continua a viver a paixão com Cristo «na pobreza e na perseguição» (LG 8c), entre aflições e dificuldades internas e externas (LG 8d), para depois chegar com Cristo à glorificação; da qual, entretanto, de alguma maneira, já participa (cf. 2Cor 13,4!). A «fraqueza» e a «fôrça» de Cristo acompanham seus Apóstolos e sua Igreja. De quando em quando é salutar meditar nas palavras que Jesus dirigiu aos Apóstolos quando os enviou. Não lhes prometeu triunfos nem rosas. «Envio-vos como ovelhas ao meio de lobos... Guardai-vos dos homens [em geral] porque eles vos entregarão... Se-reis odiados de todos por meu nome... O discípulo não está acima do mestre, nem o servo acima do seu amo... (Mt 10, 16. 17. 22. 24). «Eis por que a Igreja, impelida pelo Espírito de Cristo, deve trilhar a mesma senda de Cristo, isto é, o caminho da pobreza, da obediência, do serviço e da imolação de si mesma até à morte, da qual saiu vencedor por Sua ressurreição. Pois assim na esperança caminharam todos os Apóstolos, e por suas muitas tribulações e paixões completaram o que falta aos sofrimentos de Cristo por Seu Corpo, a Igreja. Muitas vêzes foi também semente o sangue dos cristãos» (AG 5b/872).

«Peregrinando ainda na terra, palmilhando nos vestígios de Cristo, na tribulação e na perseguição, associamo-nos às Suas dores como o corpo à Cabeça, para que, padecendo com Ele, sejamos com Ele também glorificados» (LG 7e). Desta maneira, «seguimos a Cristo pobre, humilde e carregado com a cruz, para que mereçamos ter parte na Sua glória» (LG 41a). Jamais meditaremos bastante em tudo isto, sobretudo agora quando queremos reformular nosso relacionamento com os homens e com o mundo. E quando tivermos a sensação de já estarmos bem identificados com o mundo e aplaudidos pelos homens, como se já não houvesse diferenças, então teremos a prova evidente de estarmos no caminho errado e de que deixamos de ser fermento, sal e luz. Será preciso abrir outra vez o Evangelho e ler Mt 10,16-24 e sobretudo Jo 15,18-25.

Muito se falou durante o Concílio (e depois) sôbre a Igreja dos pobres. Para dar uma satisfação, redigiu-se o n. 8c/22 da *Lumen Gentium*, com três paralelos entre Cristo e a Igreja: Como Cristo realizou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim deve a Igreja comunicar aos homens os frutos da redenção na pobreza e na perseguição; como Cristo se fez servo e pobre, assim a Igreja deve andar pelos caminhos da humildade e da abnegação («não foi instituída para buscar a glória terrestre»); como Cristo foi enviado para evangelizar os

pobres, também a Igreja deve ir a todos os afligidos pela fraqueza humana.

Ainda uma palavra sôbre as relações entre o Reino de Deus e o mundo, a criação, o cosmo, a criação extra-humana. Pois, como já vimos, «também o mundo, que está intimamente ligado com o homem, e por êle chega ao seu fim, será perfeitamente restaurado» (LG 48a/128). Não sabemos nem quando nem como, mas sabemos que de fato haverá uma «consumação da terra e da humanidade», uma «transformação do universo» (GS 39a/318). «A obra redentora de Cristo, que consiste essencialmente na salvação dos homens, inclui também a renovação de tôda a ordem temporal. Portanto, a missão da Igreja não consiste só em levar aos homens a mensagem de Cristo e sua graça, mas também em penetrar do espírito evangélico as realidades temporais e aperfeiçoá-las... O próprio Deus deseja reassumir em Cristo o mundo todo para formar uma nova criatura, de maneira incoativa nesta terra, levando-a à plenitude no último dia» (AA 5/1350). «Aprove a Deus reunir tôdas as coisas, tanto as naturais como as sobrenaturais, num todo em Cristo Jesus, 'para que Êle obtivesse o primado em tudo' (Col 1,18)» (AA 7b/1356). Se é certo que «o progresso terreno deve ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo» (GS 39b/319), é certo também que «o mundo (a «ordem temporal», portanto «o progresso terreno») faz parte do Reino de Deus: é como que sua matéria. O Concílio chega a dizer que a dedicação ao serviço terrestre dos homens significa «preparar a matéria do Reino celeste» (GS 38a/316). E por isso «todos os bons frutos da natureza e do nosso trabalho, nós os encontraremos novamente, limpos contudo de tôda impureza, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai 'o reino eterno e universal, reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça e de paz'» (GS 39c/320). Por isso a Igreja, como germe do Reino de Deus e seu sacramento nesta terra, «experimenta com o mundo a mesma sorte terrena e é como que o fermento e a alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus» (GS 40b/322).

CORPO MISTICO DE CRISTO

E' a grande doutrina da unidade interna, invisível, sacramental e sobrenatural. Sem esta nada vale a unidade externa, visível, social, ritual, jurídica ou canônica. Esta unidade interna significa em primeiro lugar união com Cristo, conformação ou

configuração com Cristo. O Vaticano II expõe a doutrina no n. 7 da *Lumen Gentium*:

Por sua morte e ressurreição Cristo remiu o homem e o transformou numa «nova criatura»; e quando lhes deu Seu Espírito, fêz «de modo místico» (*mystice*) de Seus irmãos Seu próprio Corpo: *Corpus suum mystice constituit*. Note-se que aqui não se usa a expressão «Corpo Místico» que não é bíblica.* Neste Corpo, mediante os sacramentos, os homens são unidos a Cristo morto e ressuscitado de tal maneira que lhes é infundida ou comunicada a própria vida de Cristo: *Vita Christi in credentes diffunditur*. Esta união de vida com Cristo (ou «comunhão») se realiza de modo real, mas por nós desconhecido (*arcano ac reali modo*: é o sentido do *mystice* no n. 7a). Assim somos incorporados a Cristo, feitos Seu Corpo, membros de Seu Corpo. Esta incorporação é realizada na hora do batismo: «Este rito sagrado representa e realiza a união com a morte e ressurreição de Cristo».

Per baptismum Christo conformamur. E' necessário parar aqui e meditar. Pois estamos diante de uma afirmação estupenda e fundamental de nossa fé cristã. Pelo Batismo «somos inseridos nos mistérios da vida de Cristo: com Ele configurados, com Ele mortos, com Ele ressuscitados, até que com Ele reíne-mos» (LG 7e). Pelo Batismo «somos inseridos no mistério pascal de Cristo» (SC 6a/528). Pelo Batismo «somos verdadeiramente incorporados a Cristo Crucificado e regenerados para o consórcio da vida divina» (UR 22a/822). Somos como que identificados com Cristo. «Cristo está em nós e nós em Cristo», repete São Paulo 160 vezes. «Estou crucificado com Cristo e já não vivo eu, é Cristo quem vive em mim» (Gál 2,19-20). E' necessário que todos os membros se conformem (*conformari*) com Ele, até que Cristo seja formado nêles: «Meus filhos, pelos quais eu sofro de novo dores de parto até ver Cristo formado em vós» (Gál 4,19; LG 7e). «Todos vós sois um em Cristo»

* Sobre a origem da expressão *Corpo Místico* de Cristo, cf. Dom Estêvão Bettencourt, O.S.B., «A doutrina do Corpo Místico no Pensamento Patristico e Medieval», REB 1959, pp. 289-309. Aí se informa que até a discussão com Berengário (séc. XI) a expressão «Corpo Místico» de Cristo designava a Eucaristia; e que só depois passou a significar a Igreja. E a princípio o adjetivo «*mysticum*», apôsto a «*Corpus Christi quod est Ecclesia*», apenas realça a doutrina tradicional, a saber: a Igreja é significada pela Eucaristia; e o Corpo Ecclesial é simbolizado pelo Corpo Eucarístico; «*mysterium*» era como que a contração de «*mystice significatum*». Nos séculos XIII/XIV a expressão «*Corpus Christi mysticum*» tornou-se comum para designar a Igreja, em oposição a «*Corpus Christi verum*», que era a Eucaristia. E do século XIV em diante começou a ser aplicado à Igreja independentemente de qualquer alusão à Eucaristia.

(Gál 3,28). Por isso a Igreja é «Cristo» (1Cor 12,12). Esta união vital com Cristo nos é dada pelo batismo, que constitui o vínculo sacramental da unidade que liga todos os que foram regenerados» (UR 22b/823). Pois pelo fato de estarem todos os batizados vital e intimamente unidos a Cristo, fluindo em todos a mesma vida de Cristo, unem-se também entre si. Todos são um em Cristo (cf. Gál 3,28). No Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 32/760, tira o Concílio de tudo isso uma importante conclusão, quando fala dos «irmãos separados»: «Justificados pela fé, no Batismo, eles são incorporados a Cristo e, por isso, com razão, honrados com o nome de cristãos e merecidamente reconhecidos pelos filhos da Igreja como irmãos no Senhor». Também os batizados não-católicos são membros do Corpo Místico de Cristo!

O n. 7b da *Lumen Gentium* continua: A unidade interna e sobrenatural, iniciada pelo Batismo, é mantida, alimentada, aumentada e maravilhosamente realizada pela Eucaristia. «Participando realmente do Corpo do Senhor na fração do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós». E' a *communio*, a *koinonia*, a *ecclesia*, a Igreja. Jamais sublinharemos bastante a função da Eucaristia. Ela faz a Igreja. Também aqui devemos parar e meditar. O Concílio nos oferece ricos textos para nossa reflexão. A Eucaristia é «sinal da unidade» (SC 47/600). Ela «significa e realiza a unidade» (LG 3; UR 2a/754). Ela é «a fonte e o ápice de toda a vida cristã» (LG 11a). Por ela «a Igreja continuamente vive e cresce» (LG 26a). «Não se edifica nenhuma comunidade cristã se ela não tiver por raiz e eixo a celebração da Santíssima Eucaristia: por ela há de iniciar-se por isso toda a educação do espírito comunitário» (PO 6e/1159). «Os demais sacramentos, como aliás todos os ministérios eclesiásticos e tarefas apostólicas, a ela se ordenam. Pois a Santíssima Eucaristia contém todo o bem espiritual da Igreja, a saber, o próprio Cristo, nossa Páscoa e pão vivo, dando vida aos homens, através de Sua Carne vivificada e vivificante pelo Espírito Santo. Desta forma são os homens convidados e levados a oferecer a si próprios, seus trabalhos e todas as coisas criadas, junto com Ele. Assim a Eucaristia se apresenta como fonte e ápice de toda a evangelização... E os fiéis, pela recepção da Eucaristia, inserem-se plenamente no Corpo de Cristo» (PO 5b/1151).

Esta união vital e sobrenatural com Cristo e, em Cristo e por Cristo, com todos os batizados, de modo a sermos todos «um em Cristo», é propriamente o cerne de todo o «mysterium ecclesiae». Esta é a «communio».

Nota sobre as Imagens da Igreja

Acentua o Concílio (LG 6a) que a natureza íntima da Igreja (*intima Ecclesiae natura*) pode ser conhecida também pelas imagens, tiradas quer da vida pastoril ou da agricultura, quer da construção ou também da família e dos esposais. E apresenta, para nossa meditação, estas imagens:

Redil: uma porta só; grei: muitas ovelhas, um só pastor.

Lavoura: semeia-se no campo de Deus (parábola do semeador). Rom 11,16-22: nós, ramos de oliveira bravia, fomos enxertados na Oliveira, participando de sua raiz e de sua seiva: a Vida do Verbo Encarnado passa a nós e produz frutos. Jo 15,1-5: somos sarmentos e só daremos frutos se continuarmos unidos vitalmente à videira. União vital com Cristo: Idéia fundamental para a Igreja.

Construção: cf. Paulo VI, discurso de 16-11-1966 (REB 1966, p. 969), e o artigo na REB de 1970, pp. 55ss. — 1Cor 6,19: templo: caráter individual: cada cristão é templo do Espírito Santo (o tema da santidade); 1Pdr 2,5: casa espiritual: caracteriza coletivamente as comunidades cristãs: santos, Apc 21,10: cidade santa: todos universalmente são Cidade de Deus.

Alicerce: firmeza, estabilidade, unidade; construção sobre alicerce: unidade na multiplicidade (de pedras). 1Pdr 2,4-5: A Ele haveis de chegar-vos, como pedra viva rejeitada pelos homens, junto de Deus, porém escolhida, preciosa; e vós mesmos, como pedras vivas, sêde edificados em casa espiritual e sacerdócio santo, para oferecerdes sacrificios espirituais aceitos de Deus, por Jesus Cristo. — Ef 2,20: vós sois edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, sendo pedra angular o próprio Cristo Jesus. N'Ele se une toda edificação e cresce para um templo santo no Senhor, n'Ele vós também sois edificados para morada de Deus, no Espírito. — Hbr 3,6: Domus Dei sumus, se retivermos firmemente até o fim a confiança e o jubiloso orgulho da esperança. Mt 16,18: Aedificabo Ecclesiam meam.

Mãe-Virgem. Jo 1,13: que não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do varão, mas de Deus. Mater et Virgo: cf. LG 63a/153.

Espôsa: No AT os laços esposais entre Deus e seu povo significam que esse povo é chamado a viver a própria vida de seu divino esposo. Cristo compara a sua missão com as núpcias (cf. Mt 25,1-13; 22,2-14); a pregação de Cristo é apresentada por João Batista (cf. Jo 3,29) e por Cristo (Mt 9,15) como festa de casamento; por sua morte Cristo se entrega por sua Espôsa e a santifica (Ef 5,25-28), adquiriu-a com seu sangue (At 20,28); Cristo nutre sua espôsa, protege-a e se torna um com ela (Ef 5,29-31); A Igreja nasceu do lado aberto como Eva (espôsa e mãe) de Adão. — A figura da espôsa exprime: aliança indissolúvel, comunidade de vida, imaculidade; dever de procurar sempre estar sem rugas e sem manchas; cuidado do Espôso pela espôsa; amor mútuo; fidelidade; fecundidade.

A IGREJA COMO POVO DE DEUS

Tudo o que aconteceu com o povo judeu no Antigo Testamento (escolha, aliança, revelação paulatina, santificação) foi

«preparação e figura para a nova e perfeita aliança em Cristo» (LG 9a): «A economia do Antigo Testamento estava ordenada principalmente para preparar a vinda de Cristo, redentor de todos, e de Seu Reino Messiânico» (DV 15/185; LG 55/143).

A *Lumen Gentium* (nn. 9a; 10a; 13a) usa sem escrúpulos a expressão «nôvo Povo de Deus» (que não ocorre na Bíblia). Mas êsse «nôvo» deve ser entendido segundo a fórmula de Santo Agostinho endossada pelo Vaticano II na *Dei Verbum* n. 16: O Nôvo está latente no Antigo e o Antigo se torna claro no Nôvo. Na Declaração *Nostra Aetate* o Concílio é ainda mais cuidadoso e matizado. E' necessário ler e meditar atentamente todo o n. 4 (1586-1593). Acentua-se primeiro que de fato há um vínculo que liga o povo do NT à estirpe de Abraão; que a Nova Aliança recebe da Antiga uma herança preciosa que não podemos nem devemos esquecer; que, mediante a cruz, Cristo reconciliou os judeus e os povos e os unificou em Si mesmo. E' certo que «Jerusalém não conheceu o tempo de sua visitação»; que numerosos judeus não aceitaram o Evangelho anunciado por Cristo; e que não poucos até se opuseram à sua difusão. Mas o Concílio lembra vivamente que, segundo os Apóstolos, os judeus ainda são amados por Deus (Rom 11,28-29); e que chegará o dia, só de Deus conhecido, em que também êles darão sua adesão a Cristo. E vem então esta solene afirmação do Concílio: «Embora a Igreja seja o nôvo povo de Deus, os judeus, todavia, não devem ser apresentados nem como condenados por Deus nem como amaldiçoados» (n. 4f/1591).

Em vez de «nôvo povo de Deus» seria talvez mais exato dizer com o Concílio em *Unitatis Redintegratio* n. 2b/755 «Povo da Nova Aliança»: *Novi Foederis Populus*. Pois a expressão «Nova Aliança» é bem bíblica (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Hbr 8,13; cf. 6,12; 9,15; 12,24). Assim também aparece com mais evidência a relação não interrompida com o povo da Antiga Aliança. Israel se tornou povo de Deus em virtude da eleição de Javé, que o queria como seu «próprio povo» (cf. Êx 19,5; 23,22; Dt 7,6; 14,2; 26,18). A isso se ajuntou a idéia da aliança: «Voltar-me-ei para vós, far-vos-ei crescer, multiplicar-vos-ei e ratificarei a minha aliança convosco... Porei a minha habitação no meio de vós e nunca me indignarei convosco. Demorar-me-ei no meio de vós e serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo» (Lev 26,9-12). No Deuterônômio esta teologia do povo de Deus recebe seu desenvolvimento sistemático. A escolha dêste povo como propriedade de Deus é uma preferência relativamente aos outros povos e é feita unicamente por amor: «Foi a ti que o Senhor teu Deus escolheu para seres o

seu povo eleito entre todos os povos que estão sôbre a face da terra. Não é porque sois mais numerosos que todos os outros povos que o Senhor se uniu a vós e vos escolheu; ao contrário, sois o menor de todos. Mas é porque o Senhor vos ama e porque quer guardar o juramento que fez com vossos pais» (Dt 7,6-8). Mesmo depois de tôdas as infidelidades de Israel, Deus, por livre graça e bondade, quer restabelecer suas antigas relações de uma maneira inalterável e indissolúvel, nova e definitiva: «Êles serão meu povo e eu serei seu Deus... Farei com êles um pacto eterno; e não cessarei de os seguir com os meus benefícios» (Jer 32,38ss). E' êste o conteúdo essencial das repetidas promessas proféticas de um povo de Deus escatológico. Cf. Jer 24,7; 30,22; 31,1,33; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23,27; Os 2,3,25; Zac 8,8; 13,9. Em grande número de passagens do Nôvo Testamento se percebe que a Igreja dos Apóstolos tem a consciência de ser precisamente êste povo de Deus escatológico anunciado pelos profetas. Cf. At 15,14; Ti 2,14; sobretudo 1Pdr 2,9ss, onde vários textos do Antigo Testamento são combinados e relacionados com a incipiente comunidade cristã. Pedro ressalta quatro predicados com ricas ressonâncias para descrever a gloriosa vocação e o estado único em seu gênero: «raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido por Deus para apreçoar os grandes feitos daquele que vos chamou das trevas à sua luz admirável». E inspirado em Oséias, Pedro continua no seu entusiasmo: «Vós, que outrora não éreis povo, agora sois povo de Deus; não havíeis alcançado misericórdia, porém agora conseguistes misericórdia». A fórmula fundamental do Antigo Testamento («Eu serei seu Deus e êles serão meu povo») é várias vêzes citada no Nôvo Testamento e relacionada com a nova situação criada por Cristo. Cf. 2Cor 6,16; Hbr 8,10; Apc 21,3. A carta aos hebreus cita até o texto completo de Jer 31, 31-34 com o fim de mostrar que esta grande profecia se cumpriu na «Nova Aliança».

A Igreja é pois o povo de Deus da Nova Aliança. E' seu grande título. E' motivo de orgulho para os Apóstolos. Bem o sabem êles que não foi por mérito dêles, mas unicamente por iniciativa, eleição, solicitude, preferência, graça, misericórdia e amor de Deus.

Com Cristo veio algo de «nôvo», uma nova eleição, um nôvo chamado divino, uma nova aliança, um «Nôvo Testamento», um nôvo Israel, um nôvo povo de Deus, um Povo Messiânico (LG 9b), para o qual são chamados e convocados todos os homens; que tem por Cabeça Cristo, que tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, que tem por lei

o amor, que tem por meta o Reino de Deus, para ser uma grande comunidade de vida, de caridade e verdade (LG 9). E' a Igreja, «comunidade de homens que, reunidos em Cristo, são dirigidos pelo Espírito Santo na sua peregrinação para o Reino do Pai» (GS 1/200). E' a família de Deus (cf. GS 32c/299; 40b/322), uma única família em Cristo (LG 51b/139).

Convém demorar-nos nesta imagem da *família*, tão cara aos primeiros cristãos. Segundo repetidas afirmações do NT é este o plano de Deus: aos homens é oferecida em Cristo a possibilidade de se tornarem, por dom gratuito de Deus, filhos adotivos do Pai Celeste: Deus os «predestinou a serem conformes à imagem de Seu Filho, a fim de que Ele seja o primogênito entre muitos irmãos» (Rom 8,29). Vindo a este mundo, Cristo «deu a quantos o receberam o poder de se tornarem filhos de Deus, aos que crêem no Seu nome; os quais não nasceram do sangue nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus» (Jo 1,12s). Por isso fala São João dos cristãos como filhos, *tecna*, «nascidos» de Deus (Jo 11,52; 1Jo 3,1ss; Rom 8,16s; Ef 5,1; Flp 2,15). Este dom divino não nos confere apenas uma relação jurídica e afetiva, mas comporta uma verdadeira transformação interior do homem, pela qual ele recebe uma semelhança com Deus, semelhança que supera a sua natureza humana e é, por isso, *sobre-natural*; traz consigo o dom do Espírito de Deus (cf. Gál 4,7; Rom 8,15ss), o direito à «herança» (Rom 8,17), o direito a se tornarem efetivamente partícipes em Cristo e com Cristo da eterna glória divina, à qual Deus nos chamou (cf. 1Tes 2,12; 1Pdr 5,10); tornamo-nos «partícipes da natureza divina» (2Pdr 1,4). Embora este início de glória divina no homem batizado escape à nossa atual experiência humana, ele, contudo, nos é garantido pela fé: «Desde agora somos filhos de Deus, e o que seremos ainda não se manifestou; sabemos que, quando se manifestar, seremos semelhantes a Ele, porque havemos de vê-lo como Ele é» (1Jo 3,2).

A IGREJA, SINAL VISIVEL

E' essencial ao sacramento ser também sinal; e é essencial ao sinal ser sensível. E' conhecida esta definição de Santo Agostinho: «Sinal é aquilo que faz vir ao conhecimento alguma coisa além da impressão que sugere aos sentidos».¹⁰ E porque a Igreja

¹⁰ «Signum est id quod praeter speciem quam ingerit sensibus aliquid aliud facit in cognitionem venire» (*De Doctrina Christiana* 2,1; PL 34,35).

é «in Christo sacramentum», ela necessariamente há de ser também sinal sensível, visível, constatável. *Signum et instrumentum* (LG 1), *lucidum signum salutis* (AG 22b/942).

São Roberto Belarmino, em seu tempo antiprotetante, definia a Igreja como «a comunidade de homens que unidos na confissão de uma única fé cristã e na participação dos mesmos sacramentos são governados por seus pastores legítimos e particularmente pelo único vigário de Cristo na terra, o Papa de Roma». Era apenas a descrição da realidade exterior, visível, social, hierárquica, jurídica, o «sacramentum tantum», o sinal. Faltava a indicação da realidade interior, da «coisa» (*res*), do mais importante. No dia 3-12-1962 ouvimos na Aula Conciliar, da boca do Bispo de Aquino, Dom Blásio Musto, esta espantosa definição: A Igreja «é uma sociedade perfeita, dotada de triplice poder, juridicamente organizada, que deve conservar o depósito da fé imune do erro e com inabalável autoridade guardá-lo contra os ataques inimigos».²¹

Mas o Vaticano II, que se caracterizou pela vigorosa afirmação da realidade interior, invisível e principal, não deixa também de ensinar a realidade exterior, visível e jurídica. Cristo constituiu Sua Santa Igreja «como organismo visível», *ut compaginem visibilem* (LG 8a). A Igreja foi «constituída e organizada neste mundo como uma sociedade», *ut societas constituta et ordinata* (LG 8b); ela foi «dotada de meios aptos de união visível e social... para que seja para todos e para cada um o sacramento visível desta salutífera unidade» (LG 9c; GS 40b/322). Também esta Igreja visível deve ser aceita plenamente. Nela se torna visível e corporal a comunhão de graça com Deus. Ela é, segundo a fórmula tridentina para os sacramentos, o «órgão da graça invisível» (Dz 876). Nela a graça de Deus, como a alma no corpo, está situada no tempo e no espaço e é tornada acessível ao homem.

Por isso, «a sociedade provida de órgãos hierárquicos e o corpo místico de Cristo, a assembléia visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja enriquecida de bens celestes, não devem ser consideradas duas coisas, mas formam uma só realidade complexa, em que se unem o elemento humano ao divino» (LG 8a). Aliás também os não-católicos pensam assim: «Quase todos, embora diversamente, desejam uma Igreja de Deus *una e visível*» (UR 1b/752). Essa visibilidade da Igreja

²¹ *Controversiae* II, lib. 3, cap. 2.

²² «*Societas perfecta, triplici potestate aucta, iuridice organizata, quae depositum fidei ab errore immunem custodire et contra hostiles incursiones inconcussa auctoritate tutari debet*» (Arquivo particular).

é também uma exigência da natureza social do homem e da religião: «A própria natureza social do homem exige que ele manifeste externamente atos internos de religião, que se comunique com outros em matéria religiosa, que professe sua religião em forma comunitária» (DH 3c/1540).

O Concílio chega a ensinar que a Igreja — «realidade complexa na qual se unem elementos humanos e divinos» — «é, mediante uma não medíocre analogia, comparada ao mistério do Verbo Encarnado: como a natureza assumida indissolúvelmente unida a Ele serve ao Verbo Divino como órgão vivo de salvação [ou «instrumento de nossa salvação»: SC 5a/526], assim o corpo social da Igreja serve ao Espírito de Cristo que o vivifica para o aumento do corpo (LG 8a). O elemento de comparação desta «não medíocre analogia» é: *ei indissolubilititer unitum*, a união íntima e indissolúvel do elemento natural e sobrenatural ao serviço da ação salvífica de Deus. Como o Verbo se manifesta na figura humana de Jesus, assim o Espírito de Cristo se torna visível na estrutura social da Igreja. Este Espírito «de tal forma vivifica, unifica e move todo o Corpo, que seu ofício pôde ser comparado pelos Santos Padres com a função que exerce o princípio da vida ou a alma no corpo humano» (LG 7g).

Esta natureza teândrica ou cristomórfica da Igreja, com a audaz analogia com a União Hipostática, nos permite dizer que vale, análogamente, para a Eclesiologia, o que na Cristologia é ensinado acerca da dualidade de natureza (sem confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação) e da unidade (sem dualismo, sem dicotomia) em Cristo. Mas por isso também os clássicos erros cristológicos podem repetir-se na Eclesiologia. Teríamos então um docetismo, um nestorianismo e um monofisismo eclesiológico²¹:

O *docetismo espiritualista* negava, escandalizado, a realidade do corpo de Cristo e, portanto, a própria realidade da encarnação do Verbo, da dura vida terrestre, da paixão e da morte de Cristo. Assim o docetismo eclesiológico, não menos escandalizado, se nega a aceitar a parte humana, terrestre, visível, social e jurídica da Igreja e de suas instituições. A seus olhos a Igreja deveria ser puramente espiritual, divina ou «pneumática», como dizem, segundo as denúncias da Encíclica *Mystici Corporis* (n. 11). Escandalizam-se com a idéia de estar a salvação divina ligada a uma organização humana, ou que se recorra a meios materiais (água, óleo, pão, vinho) para receber a graça de Deus.

²¹ Cf. F. Holboeck, «El Misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado», em *El Misterio de la Iglesia*, Biblioteca Herder, n. 83, pp. 321-328.

O docetismo eclesiológico quer uma Igreja totalmente espiritualizada, livre de tôdas as formas de organização humana, de todos os ritos e exterioridades, uma Igreja que sirva a Deus unicamente «em espírito e verdade». Não tomam a sério a encarnação de Deus na visibilidade e corporeidade, na baixeza e fraqueza da natureza e da comunidade humanas. Escandalizam-se com a *kénosis* do Verbo (cf. Flp 2,7-8).

O *nestorianismo dualista* dividia ou separava as duas naturezas de Cristo em dois sujeitos sem união numa única Pessoa. O nestorianismo eclesiológico introduz na Igreja semelhante dualismo, dissociando o elemento divino do humano, separando a Igreja visível da comunidade espiritual, a Igreja terrestre da Igreja enriquecida de bens celestes. Esta era sobretudo a posição dos Reformadores protestantes. Admitia-se, é certo, a importância ou necessidade da comunidade visível e organizada, que, porém, não era reconhecida como portadora e transmissora instrumental do divino invisível, do Espírito Santo e da graça. Não percebiam que justamente no elemento humano da Igreja se torna palpável o elemento invisível, que Deus se serve do humano para comunicar-nos a Sua verdade e Sua graça. Fala-se então da «Igreja jurídica» e da «Igreja da caridade», dualismo já denunciado também pela Encíclica *Mystici Corporis* (nn. 66 e 67). Na verdade não há duas Igrejas distintas, uma visível e outra invisível, uma de direito e outra de caridade, mas os dois elementos se unem numa só realidade complexa. Devemos distinguir, mas não separar ou dividir.

O *monofisismo sobrenaturalista* pretendia que em Cristo a natureza humana fôsse absorvida pela natureza divina. Análogamente o monofisismo eclesiológico imagina uma confusão ou absorção dos elementos humanos pelos divinos, de tal maneira que o humano parece sumir-se no divino. São particularmente as pessoas piedosas, com sincera e devota adesão à Igreja, com a qual se identificam em desinteressado amor, que têm a tendência monofisita de adornar a Igreja com a auréola do divino, exaltando tudo o que há na Igreja como se tudo fôsse divinamente perfeito, passando um pano quente por cima do humanamente imperfeito, com métodos apologeticos pouco sinceros e honestos, acentuando a sublimidade, a indefectibilidade e a santidade da Igreja e seus admiráveis resultados e feitos, como se nelas interviessem exclusivamente fatores celestes. Estas pessoas, se escandalizam agora com o movimento de reforma, de renovação e de purificação da Igreja. Para êles a Igreja, sua Liturgia, seu Direito Canônico, seus Documentos Pontifícios, até seu Latim, tudo era intocável, santo e sacrossanto. Agora esta fé

monofisita começa a vacilar... Devem compreender que na Igreja não atua apenas Deus mas também os homens com suas fraquezas e limitações.

O princípio cristológico definido no Concílio Ecumênico de Calcedônia (em 451) é claro e ilustrativo para o nosso conceito de Igreja: «Deve-se reconhecer um só e o mesmo Cristo em duas naturezas, sem confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação, sem suprimir de nenhum modo a diferença de natureza por causa da união, mas conservando cada natureza sua propriedade...» Anàlogamente na Igreja: o elemento humano é uma importante realidade que não é transformada, nem absorvida, nem confundida com o elemento divino, mas também não é separada, nem segregada, nem entregue inteiramente a si: *unam realitatem complexam efformant quae humano et divino coalescit elemento* (LG 8a).

«LICET SUB UMBRIS, FIDELITER TAMEN»

Hoje somos particularmente sensíveis às falhas e deficiências da Igreja. Sentimos como nossas as rugas e manchas da Espôsa de Cristo. Superamos a atitude dos apologetas que tentavam caridosamente encobrir ou desculpar imperfeições e infidelidades. Já não são os adversários, são os próprios filhos da Igreja que públicamente denunciam as nódoas e labéus. E nesse afã de descobrir defeitos e incorreções dão por vêzes a impressão de superarem a eloquência dos anticlericais de outrora. Esta atitude se generalizou bastante depois do Concílio e foi, sem dúvida, causada pelo exemplo dos Padres Conciliares e das declarações, confissões e propósitos que se encontram nos documentos finais do Vaticano II. Hoje é a própria Igreja como tal que tem a consciência de ser a um tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se: *sancta simul et semper purificanda* (LG 8c/22). Ela declara desejar uma «renovação de toda a Igreja» (OT proêmio/1284), uma «renovação interna da Igreja» (PO 12d/1184). Ela proclama ter necessidade de «purificação e renovação» (LG 15/41), que deve mesmo «renovar-se e purificar-se incessantemente» (GS 21e/261) e que, como instituição humana e terrena, «necessita perpétuamente de reforma perene» (UR 6a/777). Vivemos numa época em que o próprio Concílio nos convida a examinar sincera e atentamente o que dentro da Família católica deve ser renovado e realizado (UR 4e/769); quando a Igreja, com surpreendente e exemplar humildade, se dispõe a confessar que também ela teve culpa no pecado de separação entre os cristãos (UR 3a/760) e por isso pede per-

dão a Deus e aos irmãos separados (UR 7b/780); quando a Igreja admite que em seu seio nem sempre se reconheceu claramente a legítima autonomia das ciências (GS 36b/310, com propositada alusão ao caso Galileu Galilei); quando proclama que ela nem sempre respeitou, como devia, o princípio da diversidade na unidade (UR 16/819), a liberdade religiosa (DH 12a/1564), as exigências cristãs no encontro com os muçulmanos (NA 3b/1585) ou no seu relacionamento com os judeus (NA 4fg/1591-1592). Já estamos bem longe do tempo em que o Papa Gregório XVI, na Encíclica *Mirari vos*, de 1832, proclamava: «E' por demais absurdo e altamente injurioso dizer que se faz necessária uma certa restauração ou renovação da Igreja para fazê-la voltar à sua primitiva incolumidade, dando-lhe novo vigor, como se fôsse de crer que a Igreja é passível de defeitos, ignorância ou outra qualquer das imperfeições humanas» (n. 6). Falando já na linguagem do Vaticano II dizia o Papa Paulo VI aos Padres Conciliares por ocasião da abertura da II Sessão, no dia 29-9-1963: «A Igreja quer ver-se n'Ele [em Cristo] como num espelho: se êsse olhar revelasse alguma sombra, alguma deficiência na fisionomia da Igreja ou na sua veste nupcial, que deveria ela fazer, instintiva e corajosamente? E' claro: deveria reformar-se, corrigir-se, esforçar-se para recuperar aquela conformidade com seu divino Modelo que constitui seu dever fundamental... Só depois dêste trabalho de santificação interior é que a Igreja poderá mostrar-se à face do mundo inteiro e dizer: *Quem me vê vê o Pai* (Jo 14,9).

Na audiência pública de 10-8-1966, disse o mesmo Papa Paulo VI: «Hoje vos lembraremos que há um outro aspecto da Igreja neste mundo, aquele da Igreja humilde. Da Igreja que reconhece os próprios limites humanos, as próprias falhas, a própria necessidade da misericórdia de Deus e do perdão dos homens. Sim, existe também uma Igreja penitente que prega e pratica a penitência. Que não esconde as próprias falhas, mas as lamenta. Que se confunde de bom grado com a humanidade pecadora para tirar do sentimento da miséria comum uma dor mais sentida do pecado, uma invocação mais fervorosa da piedade divina e uma confiança mais humilde na salvação esperada. Igreja humilde que não só nas fileiras do povo fiel, mas também e principalmente nos graus mais elevados da hierarquia, a qual na consciência e no exercício dos seus poderes, geradores e moderadores do povo de Deus, sabe que deve usá-los para a edificação e o serviço dos homens. E isto até o primeiro grau, o de Pedro, aquele que se define a si mesmo 'servo dos servos de Deus', e que sente mais do que ninguém a desproporção entre a missão recebida de Cristo e a fraqueza e indignidade próprias, sempre lembrando a exclamação do Apóstolo pescador: *Exi a me, quia homo peccator sum, Domine*, afasta-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador (Lc 5,8)» (REB 1966, p. 712).

Entretanto, precisamente num tempo assim, de sincero exame de consciência eclesial e de corajosa revisão de vida eclesial, devemos também tomar muito cuidado para jamais perder de vista que, apesar de tudo o que possamos dizer ou devamos denunciar, como Espôsa de Cristo (cf. Ef 5,25-28; LG 7h/19) e Mãe nossa (cf. Gál 4,26; Apc 12,17; LG 6e/11) a Igreja se manteve sempre substancialmente fiel a Cristo e ao Seu Evangelho. Devemos deixar intacto e até afirmar convictamente este princípio de fé: que a Igreja de Cristo, tal como o Senhor a quis e fundou, com todos os «elementos ou bens com que, tomados em conjunto, a Igreja é edificada e vivificada» (UR 3b/761), que esta Igreja se realiza (*subsistit in*) de modo pleno e perfeito unicamente «na Igreja Católica governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com êle» (LG 8b/21). Não podemos denunciá-la como *A Igreja Traída*.¹⁴

No citado discurso aos Padres Conciliares no dia 29-9-1963, continuava Paulo VI: «Sim, o Concílio tende a uma renovação da Igreja. Não nos equivoquemos, porém, sobre os desejos [de renovação e reforma] que estamos exprimindo: não implicam êles a confissão de que a Igreja Católica de hoje possa ser acusada de infidelidade substancial ao pensamento de seu divino Fundador. Ao contrário, o descobrimento aprofundado de sua fidelidade substancial para com Cristo enche-a de gratidão e de humildade, e infunde-lhe a força para corrigir as imperfeições devidas à fraqueza humana. A renovação visada pelo Concílio não consiste, pois, numa subversão da vida presente da Igreja, nem numa ruptura com a sua tradição naquilo que esta tem de essencial e de venerável, mas, antes, é uma homenagem prestada a essa tradição, no próprio ato que quer desvencilhá-la de tudo o que nela há de caduco e de defeituoso, para torná-la autêntica e fecunda».

Ao menos quatro vezes os documentos do Vaticano II falam desta perfeita fidelidade da Igreja, não obstante as sombras e opacidades que também não lhe faltaram:

LG 8d: Para superar as aflições e dificuldades internas e externas, a Igreja é fortalecida pela força do Senhor Ressuscitado para poder continuar sempre sua missão: revelar ao mundo o Mistério de Cristo. Ela o faz com fidelidade, embora entre sombras: *licet sub umbris, fideliter tamen*. E assim «entre as perseguições do mundo e as consolações de Deus continua a Igreja peregrina sua marcha» até a consumação. Se nos fins dos tempos, quisermos levantar um monumento à

¹⁴ Título de um livro infeliz do Pe. Sérgio ZANELLA, São Paulo 1968; cf. REB 1968, pp. 1004-1005.

Igreja peregrina — e ela bem o mereceria — poderíamos gravar em seu frontispício, para a perpétua memória, estas maravilhosas palavras: *licet sub umbris, fideliter tamen*. Elas exprimem com rara felicidade um aspecto da natureza da Igreja peregrina.

LG 9c: «A Igreja é confortada pela força da graça de Deus, prometida pelo Senhor, para que na fraqueza da carne, andando através de tentações e tribulações, não decaia da perfeita fidelidade (*a perfecta fidelitate non deficiat*) e permaneça sempre digna Espôsa de seu Senhor». Também para a Igreja vale o princípio: *per crucem ad lucem*, através da cruz ela chegará à luz que não conhece ocaso.

GS 43f/338: Pela força do Espírito Santo a Igreja permaneceu sempre a Fiel Espôsa de seu Senhor (*fidelis sponsa Domini sui*) e, de fato, jamais deixou de ser um sinal de salvação para o mundo, embora saiba que, na série ininterrupta de tantos séculos, não faltaram entre seus membros, clérigos e leigos, os que se tornaram infiéis ao Espírito de Deus.

DH 12/1564: A Igreja se manteve sempre «fiel à verdade evangélica» não obstante o comportamento menos conforme ou até contrário ao espírito evangélico na vida do Povo de Deus.

O Reino de Deus é semelhante a um campo no qual crescem juntos o trigo e a tiririca (Mt 13,24-30). É a surpreendente decisão do Pai é que os servos não devem separar o bom do mau antes do tempo: «Deixai que ambos cresçam até o tempo da colheita!» Querer fazer ordem antes do tempo seria indébita intromissão nos planos de Deus. E a razão é esta: sendo a tiririca muito parecida com o trigo, haveria o perigo de arrancar também o trigo. Por isso o Senhor reservou exclusivamente a Si o julgamento e a separação.

O Reino de Deus é também semelhante a uma rede de arrastão que recolhe peixes bons e maus (Mt 13,47-50). Também aqui a separação é feita apenas no fim. Antes do *fim* os bons e maus vivem juntos, estão na mesma rede e não nos compete nem julgar nem fazer a separação.

O Reino de Deus é ainda semelhante a um banquete com a presença de bons e maus (Mt 22,1-4). Rejeitados os primeiros convidados, os servos devem convidar novos hóspedes, sem escolha, trazendo à sala do banquete a quem quer que encontrem...

Esta presença do humano ou do excessivamente humano na Igreja possibilita, facilita e produz as sombras e imperfeições que tanto nos irritam, agora, depois do Concílio, quando somos convidados a ajudar na atualização, renovação e purificação da Igreja. Assistimos no momento atual a um universal movimento de contestação, um verdadeiro «sinal dos tempos». É sobretudo a geração nova que contesta. A contestação na Igreja não é um fenômeno singular ou só da Igreja Católica, mas é apenas uma forma particular da contestação universal e global. Tal como surgiu agora, sobretudo des-

de os acontecimentos de maio de 1968 na França, em seu sentido restrito, a contestação se dirige primeiramente contra a sociedade moderna desenvolvida, contra a tecnologia e as formas de dominação do homem na sociedade atual: é uma rejeição da totalidade do sistema e das estruturas sociais que oprimem o homem. As técnicas transformam-se em instrumentos de dominação e de manipulação do homem, construindo sistemas e estruturas sociais humilhantes e escravizadoras, que tendem a fazer do ser humano uma coisa ou um objeto e diminuem sua dignidade. Assim a contestação quer ser o questionamento radical destas estruturas e sistemas, com a percepção aguda do valor da pessoa humana. O sistema atacado já não é a sociedade capitalista denunciada por Marx, mas a sociedade industrial tecnocrática unidimensional denunciada por Marcuse. A Igreja é também objeto desta contestação propriamente dita na medida em que ela parece tolerar ou favorecer estas estruturas ou até permitir que a tecnologia ou a burocracia coisificante domine também suas próprias instituições ou estruturas apostólicas e missionárias. A Igreja se apresentaria assim como um departamento espiritual subordinado à sociedade unidimensional, passando a exercer uma espécie de socioterapia que torna um pouco mais suportável o sistema, fornecendo derivativos capazes de compensar as frustrações na vida pública ou na vida do trabalho. Mas com isso mesmo ela pode dar a impressão de fortalecer de fato e aprovar o sistema social contestado, embora faça declarações doutrinárias contrárias (como na *Gaudium et Spes* nn. 68 e 75; *Populorum Progressio* n. 30; e na *Pacem in Terris* nn. 73-74). Esta Igreja é então contestada com o mesmo vigor e a mesma finalidade com que se contesta globalmente a sociedade com a qual parece conivente.

Por causa da universalidade do fenômeno, inquietando grande número de fiéis, e porque parece implicar posições doutrinárias, será oportuno tentar formular alguns princípios e normas que poderiam orientar-nos na atual conjuntura eclesial:

1. Em princípio uma atitude de contestação na Igreja é possível e pode ser legítima e necessária. E' perfeitamente possível amar a Igreja, identificar-se com ela, viver nela e para ela e ao mesmo tempo querer que ela se torne mais coerente consigo mesma, mais santa e imaculada, sem manchas e sem rugas. Pois, segundo o Concílio, de fato a Igreja é «ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se» (LG 8d); e como instituição humana e terrena ela «necessita perpétuamente de reforma» (UR 6a/777). Por isso, como Mãe, «exorta seus filhos à purificação e à renovação, a fim de que brilhe mais claro o

senal de Cristo sobre a face da Igreja» (LG 15). Duas palavras, «renovação» e «purificação», que reaparecem freqüentemente nos documentos do Vaticano II e que nos convidam a tomarmos uma atitude de crítica e de contestação. *Renovação* supõe lastro inútil que sem necessidade torna difícil a vida; apêgo a formas ou fórmulas ultrapassadas ou obsoletas; falta de ajornamento e adaptação às situações existenciais concretas e às suas exigências; talvez até momentânea incapacidade de ver e ouvir os sinais dos tempos ou de interpretá-los à luz da fé; demasiada imobilidade e fixidez nas fórmulas de oração e nas normas de ação apostólica ou pastoral; indevida repressão da espontaneidade na manifestação da vida sempre borbulhante por natureza ou até dos carismas do Espírito Santo que sopra onde, como e quando quer. *Purificação* supõe manchas e rugas, nódoas e lábeus, sombras e opacidades, defeitos e incorreções, imperfeições e infidelidades daquela que, embora substancialmente fiel ao Senhor, peregrina entre sombras, com aflições e dificuldades internas e externas. Por isso mesmo o Concílio chega a convidar os fiéis para que «examinem com espírito sincero e atento o que dentro da própria Família católica deve ser renovado e realizado, para que se dê um testemunho mais fiel e luminoso da doutrina e dos ensinamentos recebidos de Cristo através dos Apóstolos» (UR 4e/769). É um autêntico convite à contestação, sobretudo se tomarmos o vocábulo em seu sentido etimológico e positivo que inclui a idéia de testemunhar. Aos leigos solicita o Concílio que «manifestem aos Pastores suas necessidades e seus desejos com aquela liberdade e confiança que convém aos filhos de Deus e irmãos em Cristo. Segundo sua ciência, competência e habilidade, têm o direito e por vêzes até o dever de exprimir sua opinião sobre as coisas que se relacionam com o bem da Igreja» (LG 37a/95). E o Concílio chega a pedir que «seja reconhecida aos fiéis, clérigos ou leigos, a justa liberdade de investigação e de pensamento, bem como a justa liberdade de exprimir as suas idéias com humildade e firmeza, nos assuntos de sua competência» (GS 62g/411). Na antiga coletânea do direito eclesiástico se falava do «peccatum taciturnitatis», o pecado dos que não advertiam livremente os prelados quando êstes começavam a prejudicar a Igreja. O bom contestador exerce uma função de profeta. Mas o profeta nem sempre é agradável. Na história da Igreja surgiram poderosos contestadores e alguns deles foram até canonizados; mas antes de serem canonizados foram queimados...

2. Na verdade o atual movimento de contestação na Igreja recebeu seu impulso principal no próprio Concílio Ecumênico Va-

ticano II. A rejeição em bloco dos projetos elaborados pelas Comissões pré-conciliares foi sem dúvida um ato de contestação corajosa e radical. Uma análise das perspectivas ou posições novas, das sugestões, declarações, exigências ou determinações do Vaticano II nos daria a chave ou as razões para grande número de contestações já feitas ou que ainda poderão ou deverão surgir para que os documentos do Concílio não continuem letra morta. Não custa perceber os germes de possíveis contestações nas declarações do Vaticano II sobre os direitos da consciência; sobre as liberdades universais e inalienáveis; sobre a liberdade religiosa; sobre a necessidade de assumir cada um pessoalmente a responsabilidade de seus atos; sobre a obediência voluntária, ativa, responsável; sobre os carismas do Espírito Santo independentes dos sacramentos e dos ministérios; sobre os caminhos de salvação sobrenatural que a Igreja ignora e só Deus conhece; sobre os valores religiosos positivos fora da Igreja, inclusive nas religiões não-cristãs; sobre o ecumenismo; sobre a necessidade de dialogar e cooperar com o mundo e até com os ateus; sobre a urgência de trabalhar na ordem temporal para tornar o mundo mais humano; sobre a autonomia da ordem temporal; sobre as necessidades da Igreja de sair de seu gueto e fazer-se entender e amar pelos homens de hoje; sobre o respeito perante a grandeza e a dignidade do homem, mesmo quando inquinado por religiões falsas; sobre a obrigação de atender aos sinais dos tempos como manifestação da vontade de Deus; sobre a necessidade de introduzir uma profunda reforma na mentalidade; sobre a pessoa humana como princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais, também dentro da Igreja; sobre a Igreja como Povo de Deus; sobre a colegialidade no nível episcopal, incluindo o Bispo de Roma; sobre a co-responsabilidade na Igreja; sobre o princípio da subsidiariedade; sobre a possibilidade teológica de um sacerdócio ministerial sem celibato; sobre a Palavra de Deus como alma da Teologia e norma da vida cristã e da pregação; sobre a necessidade de uma fé mais amadurecida, adulta, pessoal e consciente; sobre o exercício da autoridade como serviço e não como domínio; sobre a finalidade unicamente religiosa da Igreja; sobre o convite aos teólogos de rever a Teologia à luz dos novos problemas; sobre a necessária distinção entre o conteúdo da fé e sua formulação; sobre a hierarquia de verdades na doutrina católica; sobre as belezas das diversidades e do pluralismo na unidade da Igreja; sobre a Liturgia como principal meio de santificação; sobre a conveniência de adaptar a Liturgia às situações e condições dos povos; sobre a participação ativa dos leigos na missão da Igreja; sobre a possibili-

dade do apostolado leigo livre; sôbre o valor e a importância do amor conjugal e da paternidade responsável; etc., etc. Pois efetivamente não seria difícil continuar o elenco: «Pode-se fazer uma impressionante lista de teses enunciadas em Roma, anteontem e ontem, como únicas válidas, e que foram eliminadas pelos Padres Conciliares», observava recentemente o Cardeal Suenens, um dos Moderadores do Concílio. E nossa geração assistiu a tudo isso. Os jornais e as revistas informaram amplamente sôbre tudo isso. Eram exemplos que não podiam deixar de influir decisivamente na atitude e no comportamento dos padres e dos leigos em geral. Era a contestação que entrava na Igreja e que ia tomar formas sempre mais coletivas e organizadas.

3. Um estado de tensão entre fôrças conservadoras e renovadoras é uma situação absolutamente normal e sadia. E' uma lei fundamental da própria vida. Sem a presença atuante e vigilante de fôrças renovadoras teríamos o fixismo, a imobilidade, a esclerose, a morte; sem a presença atuante e vigilante das fôrças conservadoras teríamos a instabilidade, a insegurança, a confusão, a anarquia. Corpo vivo e em constante crescimento, é dever da Igreja cuidar para que estejam sempre em atividade as duas fôrças. Mas é preciso reconhecer lealmente que nos mais idosos (que são também os detentores da ordem estabelecida) costuma predominar a tendência conservadora com o desejo (por vêzes inconsciente) de sufocar as fôrças renovadoras ordinariamente predominantes nas novas gerações. Este desejo só pode ser contido mediante um esforço consciente de verdadeira ascese. E' evidente que na hora atual estamos vivendo um dos mais decisivos momentos de transição da história. Ora, numa época de transição seria fatal o predomínio das fôrças conservadoras com o sufocamento das energias renovadoras. Mais do que em qualquer época do passado, necessitamos hoje da ajuda, da capacidade de invenção, da fantasia, da espontaneidade e da vida dos jovens e das fôrças renovadoras. Entra aqui a inevitável função da contestação. O contestador não admite como definitivos e exclusivos os valôres nos quais vive. Descobre um mundo ainda inexplorado com valôres novos. E' assim um importante fator de crescimento. Por isso mesmo não deve ser sumariamente rejeitado como se fôsse apenas obra de adolescentes retardados. Mas a contestação será particularmente fecunda quando rejeita uma ordem de valôres em nome de outra superior ou mais cristã, humana e eficiente. O bom contestador cristão terá o supremo cuidado de ser sempre intransigentemente fiel à vontade do Senhor, de estar sempre atento às exigências da *communio*, de manter-se sempre aberto aos impulsos do Espírito Santo. «Os contestado-

res condenam o juridismo, não o direito; o autoritarismo, não a autoridade; o legalismo, não a lei; a esclerose, não a ordem; a uniformidade, não a unidade», dizia o mesmo Cardeal Suenens. Não questiona a mensagem evangélica como tal, mas sua roupagem, a maneira como é vivida numa Igreja herdeira de vinte séculos, mas que deseja e deve continuar viva, aceita e amada num ambiente cultural profundamente modificado. Mas os contestadores devem ter clara consciência de sua missão e responsabilidade. Por isso, diz o Concílio, «examinem tôdas as iniciativas sob o crisol da vontade de Deus, isto é, pesando qual a conformidade das iniciativas com as normas da missão evangélica da Igreja. Porquanto a fidelidade para com Cristo é inseparável da fidelidade para com Sua Igreja» (PO 14c/1191).

4. Mas é necessário reconhecer também que a vontade de conservar e a vontade de renovar podem, facilmente, exacerbar-se e transformar-se em sectarismo. E' então que os conservadores se tornam reacionários e os renovadores se fazem revolucionários. Um deseja eliminar o outro. E este estado não é normal nem sadio. Deve ser evitado custe o que custar. A caridade cristã o exige. Todos, jovens e velhos, os que têm a tendência conservadora e os que sentem os impulsos da renovação, absolutamente todos devem considerar isso com calma e tranquilidade diante do Senhor. Na atual contingência deveria ser essa a constante intenção em nossas orações e em nossos propósitos. Que o Espírito do Senhor nos guarde de todo o sectarismo reacionário ou revolucionário! Que todos mantenham as disposições exigidas pela caridade. Devemos fazer tudo e sacrificar tudo para tornar possíveis o encontro, o diálogo, a estima mútua, o respeito e a concórdia «admitindo tôda a diversidade legítima» (GS 92b/516). Sem a caridade ou fora da caridade até a mais exata ortodoxia e mesmo a total fidelidade à fé «nada seriam» (cf. 1Cor 13,2). Perdemos tudo quando perdemos a caridade. Ela é o primeiro e o mais necessário dom. Ela deve reger, informar e conduzir ao fim todos os outros meios de santificação e salvação (cf. LG 42a/110). A fé sem a caridade é como um corpo sem alma. A caridade deve ser o propósito de tôdas as manhãs, a preocupação em tôda a ação, a vida de cada palavra. E ela é paciente, ela é benigna, ela não é invejosa, ela não se irrita, não guarda rancor, tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo tolera (cf. 1Cor 13,4-7).

5. Infelizmente, na atual onda de contestação não faltam os excessos condenáveis. O Papa Paulo VI não se cansa de apontá-los. Alguns dão a impressão de contestar globalmente a Igreja como instituição visível e social. Contestação é então si-

nônimo de apostasia. Criticam a Igreja fora da Igreja. E' o «terceiro homem» descrito por François Roustang, S.J. (em *Christus*, out. de 1966). Querem ser cristãos sem Igreja visível. A Igreja como instituição os decepcionou. Escandalizaram-se com os instrumentos humanos e inadequados dos quais se serve o Senhor Glorificado e Seu Espírito. Não entenderam que Deus costuma servir-Se dos meios insignificantes para realizar Seus desígnios (cf. 1Cor 1,27-29). Também neste sentido a Igreja é um mistério. E' ilusório dizer-se cristão e negar a Igreja visível. Não há Cristianismo sem Igreja. Esta é manifestamente a vontade do Senhor. «Por isso não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disso não quiserem nela entrar ou nela perseverar» (LG 14a/38). E esta Igreja foi pelo Senhor «constituída e organizada neste mundo como uma sociedade» (LG 8b/21), «com meios aptos de união visível e social» (LG 9c/26).

6. Mesmo assim, sobretudo na conjuntura atual, é bem possível e humano errar. Muitas dúvidas e perguntas que hoje surgem no ambiente católico são questões e incertezas já sentidas pelos Reformadores protestantes do século XVI e pelos intelectuais do Modernismo no início deste século. Em vez de receberem uma resposta, apelou-se então à autoridade do Papa. Pode ser que semelhante reação seja em si legítima, mas ela não dissolve necessariamente os focos objetivos das dificuldades. O princípio da obediência incondicional ao Magistério não esclarece por si os problemas religiosos, teológicos ou culturais da era secular. Ordinariamente as medidas inquisitoriais, repressivas e jurídicas, não resolvem crises, mas as exacerbam e aceleram. Como já notava Newman, o erro merece resposta e não castigo. Os conselheiros cômodos não são sempre os mais objetivos e fiéis. No contexto cultural atual surgem de fato muitas perguntas novas para as quais a Tradição e a Hierarquia não têm ainda soluções pré-fabricadas. Também o Vaticano II reconhece que «os estudos e as descobertas mais recentes das ciências, da história e da filosofia despertam problemas novos, que acarretam consequências também para a vida e exigem dos teólogos novas investigações» (GS 62b/406). Por isso o Concílio pede aos teólogos que «procurem colaborar com os homens que sobressaem nas outras ciências, colocando em comum suas energias e opiniões» (GS 62g/411); e lhes recomenda «não negligenciar o contacto com o próprio tempo» (ib.). Por sua posição no mundo em evolução, os leigos da base são mais sensibilizados a estas perguntas, sentem mais as deficiências das soluções que se

tornam artificiais. Nesta situação muitas vêzes a resposta melhor não pode vir senão através da contestação, da hesitação, da experiência, que exige clima de liberdade. E' absolutamente importante e vital que os responsáveis da cúpula vejam e entendam isso com nitidez e reconheçam com o Concílio que a Igreja, embora guardiã do depósito da Palavra de Deus, «não tem sempre resposta imediata para todos os problemas» e, por isso, «de-seja unir a luz da Revelação com a perícia de todos, para que se ilumine o caminho no qual a humanidade entrou recentemente» (GS 33b/303). Não há motivos para atitudes de pânico, pois a verdade é por si mesma mais forte que o êrro. Mas «a verdade não se impõe senão por fôrça da própria verdade, que penetra de modo suave e ao mesmo tempo forte nas mentes» (DH 1c/1535). Não somos nós, nem nossos métodos, nem nossas instituições, é o Espírito Santo «que move o coração e o converte a Deus, abre os olhos da mente e dá a todos suavidade no consentir e crer na verdade» (DV 5/166).

7. Confiar no trabalho dos teólogos. Não se resolvem os problemas com o silêncio, mas com o estudo sério e profundo. A própria fé exige uma clara investigação teológica, na qual é necessário confiar. Para que possa cumprir o seu dever, precisa o Magistério do trabalho dos teólogos que, por sua vez, necessitam de liberdade para estudar, pensar, falar, escrever e comunicar-se. Dissipem-se as suspeitas e favoreçam-se as relações amistosas entre bispos e teólogos, evitando assim deixá-los abandonados a si mesmos. Uma lei pode ser promulgada pela autoridade, mas uma verdade deve ser investigada e não haverá pesquisa científica que não encontre a possibilidade do êrro. Os teólogos têm mais necessidade de liberdade, de estímulo e de compreensão que de vigilância, de suspeita e de advertências. Assim como as outras ciências são possíveis e progridem sem a presença constante e vigilante de uma autoridade magisterial, mas com a crítica mútua dos próprios cientistas entre si, assim deverá ser possível também a ciência teológica com idêntico sistema de crítica mútua dos próprios teólogos. O primeiro e específico dever dos teólogos, enquanto tais, é investigar a verdade; apenas secundariamente fornecem subsídios ao Magistério Eclesiástico. Expor a verdade em linguagem compreensível para o homem de hoje é dever fundamental e essencial do próprio Magistério Eclesiástico. Tempos houve em que se pensava que o remédio mais indicado e eficaz para debelar e superar as crises doutrinárias era condenar simplesmente os erros e, na medida do possível, acabar com os teólogos e proibir suas publicações. Êste tipo de remédio supõe mui simplesmente que a

causa dos males esteja na má vontade dos pensadores. Mas as fogueiras nunca resolveram os problemas.

8. Não há motivos para atitudes negativas de pessimismo, de desespero ou de aflição e ansiedade. Haveria, se a Igreja fôsse uma instituição puramente humana, se tudo dependesse de nossa vigilância e de nossas iniciativas. Mas não são os homens, é o Espírito Santo que habita na Igreja e nos corações dos fiéis, que leva a Igreja ao conhecimento da verdade total, que a unifica na comunhão e no ministério, que a dirige mediante dons hierárquicos e carismáticos, que a vivifica e põe em movimento, que a rejuvenesce e renova (cf. LG 4, 7g). «As ovelhas de Cristo, embora governadas por pastores humanos, são contudo incessantemente conduzidas e nutridas pelo próprio Cristo, o bom Pastor e Príncipe dos Pastores» (LG 6b). Na verdade Cristo continua, ele mesmo, a reger a estrutura visível da Igreja «*mediante* o Sumo Pontífice e os Bispos» (LG 14b/39). Estes são e devem ser apenas meios, instrumentos, sinais de Cristo Mestre, Pastor e Pontífice (LG 21b/50; PO 12a/1181). Aí está o motivo de nossa confiança na Igreja. Por isso também continuamos tranquilos e alegres, mesmo quando o Senhor permite que a barca de Pedro seja agitada por tempestades. A seu tempo o Senhor aplacará a tempestade. Não somos nós os salvadores da Igreja.

A IGREJA E AS IGREJAS OU COMUNIDADES ECLESIAIS SEPARADAS

A Encíclica *Mystici Corporis Christi* (Pio XII, 1943) identificava rigorosamente a Igreja Católica com o Corpo Místico de Cristo. Na Encíclica *Humani Generis*, de 1950, Pio XII repetia *corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse* (Dz 2319). Assim também o projeto «De Ecclesia», apresentado aos Padres Conciliares em 1962 e discutido no final da I Sessão do Concílio, no primeiro capítulo, reafirmava solenemente («docet igitur Sacra Synodus et solemniter profitetur...»): «Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus» (título do n. 7). O Relator oficial (Franić), que apresentou o texto aos Padres Conciliares no dia 1-12-1962, sublinhava: «O objetivo do capítulo I é mostrar claramente que ... não há nenhuma distinção real entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja visível, mas que êsses termos apenas significam diversos aspectos de uma única e mesma realidade».³² Assim

³² «Caput primum ad hoc tendit ut claris verbis ostendat inter Corpus Christi Mysticum et Ecclesiam visibilem... nullam esse distinctionem

também na outra Relação (Gagnebet, em nome do Cardeal Ottaviani): «O seu fim principal é insistir marcadamente na identificação real entre o Corpo Místico de Cristo, tal como se encontra na terra, e a Igreja Católica, apostólica e romana». E acrescentava: «se, porém, o Concílio se recusar a propor esta doutrina, porá em dúvida o valor doutrinal das Encíclicas e, desta forma, também o Magistério Ordinário da Igreja. Pois os Bispos de quase todo o mundo ensinaram esta doutrina».

Contra esta posição, praticamente oficializada na Igreja, houve oposição bastante forte na Aula Conciliar. Já no mesmo dia 1-12-1962 falou o Cardeal Liénart, o primeiro a discorrer sobre o tema eclesiológico, e disse:

«Deve-se tomar o maior cuidado para que as fórmulas ou o modo de falar sobre a Igreja não deturpem esse mistério. Por exemplo, não se enuncie de tal forma a relação da Igreja Romana com o Corpo Místico, e sua identidade, como se o Corpo Místico estivesse totalmente incluído dentro dos limites da Igreja Romana. Pois a Igreja Romana é verdadeiro Corpo de Cristo, sem porém esgotá-lo. Ao Corpo Místico de Cristo pertencem todos os que são justificados, pois nenhuma graça é dada aos homens que não seja graça de Cristo, como também ninguém é justificado a não ser que incorporado a Cristo. A Igreja Romana, entretanto, só pertencem aqueles que lhe são agregados mediante o sacramento do batismo devidamente recebido, e que não rejeitaram os vínculos da fé e da comunhão. O Corpo Místico, portanto, abrange dimensões muito mais amplas que a Igreja Romana militante... E que direi dos cristãos separados, que no entanto pelo batismo válido são sepultados em Cristo, para com Ele reviverem para a vida sobrenatural e n'Ele permanecerem inseridos? Lamento que os (cristãos) fora da Igreja Romana não gozem conosco de todos os dons sobrenaturais, de que ela é dispensadora. Mas não ousaria dizer que de forma alguma eles estão ligados ao Corpo Místico de Cristo, embora não estejam incorporados à Igreja Católica. Daí resulta que a nossa Igreja, embora manifestação visível do Corpo Místico de Cristo, não pode ser com ele identificada, em sentido absolutamente estrito».

realem, sed istos terminos tantummodo diversos aspectus unius eiusdemque rei significare» (Arquivo particular).

¹⁶ «Eius finis principalis est signatim insistere in identificatione reali inter Corpus Mysticum Christi, prout in terra invenitur, et Ecclesiam Catholicam, Apostolicam et romanam» (Arquivo particular).

¹⁷ «Si vero Concilium reiciret proponere ac sancire hanc doctrinam in dubium verteret valorem doctrinalem Encyclicarum et ideo Magisterium Ordinarium Ecclesiae. Etenim ab Episcopis fere totius orbis edocta est ista doctrina» (Arquivo particular). Note-se ainda que o Papa Pio XI, na rigorosa Encíclica *Mortalium animos*, de 6-1-1928, havia ensinado que os cristãos não-católicos não são nem membros do Corpo Místico nem estão ligados a Cristo: *quisquis igitur cum eo [corpore mystico] non copulatur, nec eius est membrum nec cum capite Christo cohaeret* (AAS 1928, p. 15).

¹⁸ «Summe vero cavendum est ne formulae modusve loquendi de Ecclesia illud mysterium corrumpant; ne taliter, verbi gratia, enuntietur relatio Ecclesiae Romanae ad Corpus Mysticum eorumque identitas quasi

Poucos dias depois, a 5-12-1962, dizia na Aula Conciliar o então Cardeal Montini: «Concordo com os Padres que disseram experimentar alguma dificuldade com respeito à oportunidade de exprimir o Corpo Místico de Cristo pela palavra Igreja 'Romana'». No dia 3-10-1963 dizia o Cardeal Lercaro:

«A Igreja como sociedade e o Corpo Místico de Cristo exprimem dois aspectos distintos, que coincidem plena e perfeitamente quanto à ordem essencial e à norma constitutiva do divino Fundador, mas que não podem ser a mesma coisa e do mesmo modo na ordem existencial e histórica. Nesta ordem aqueles dois aspectos nem sempre possuem a mesma extensão, mesmo agora provocam atritos entre si e os provocarão até o fim da história humana, quando finalmente se consumará e se manifestará a identidade e igualdade da Igreja e do Corpo Místico. Por isso aprovo integralmente aquilo que o Bispo de Haarlem propôs, em nome da Conferência Episcopal dos Países Baixos. Mas, se isto não fôr aceito, gostaria de humildemente propor que se afirmasse a identidade da Igreja e do Corpo Místico, mas que logo se acrescentasse: 'não conforme o mesmo ponto de vista'. Pois se afirmássemos, pura e simplesmente, essa identidade, poderiam tirar-se demasiadas consequências, como se vê pelas doutrinas de vários teólogos que escreveram após a Encíclica *Mystici Corporis*».

Os documentos finais do Vaticano II de fato não endossaram a doutrina que havia sido tão firme e insistentemente proposta por Pio XII. O n. 8a da *Lumen Gentium* afirma que «a

Corpus Mysticum intra fines Ecclesiae Romanae totaliter includeretur. Est enim Ecclesia Romana verum Christi Corpus quin tamen illud exhauiat. Ad Corpus etenim Christi Mysticum pertinent quotquot iustificatur, cum nulla detur hominibus gratia quae non sit Christi gratia, cumque nemo iustificetur quin Christo incorporetur. Ad Ecclesiam vero Romanam non pertinent nisi qui baptismi sacramento rite suscepto ei sunt aggregati, quique fidei communionisque vincula non abnuerunt. Corpus ergo Mysticum multo latius extenditur quam Ecclesia Romana militans... Et quid dicam de christianis separatis qui tamen per baptismum validum in Christo sunt sepulti ut in Eo ad vitam supernaturalem reviviscant et in Eo inserti maneant? Doleo quod Ecclesiae Romanae alieni non gaudeant nobiscum de omnibus donis supernaturalibus quorum illa est dispensatrix; sed non audeam dicere quod nullo modo Corpori Christi Mystico adhaereant, quamvis non sint in Ecclesia Catholica incorporati. Unde apparet quod Ecclesia nostra, quamvis sit visibilis manifestatio Corporis Mystici Iesu Christi, non possit cum eo absolute, sensu dicto, identificari» (Arquivo particular).

» «Assentior Patribus, qui difficultatem se experiri dixerunt circa opportunitatem reddendi Corpus Christi Mysticum verbis Ecclesiae 'Romanae'» (Arquivo particular).

» «Ecclesia ut societas et Corpus Christi Mysticum duos aspectus distinctos exprimunt qui plene et perfecte simul incidunt quod attinet ad ordinem essencialem et ad divini Conditoris normam constitutivam, qui tamen eodem modo iidem esse non possunt in ordine existenciali et historico; hoc enim in ordine duo illi aspectus eandem amplitudinem non semper habent, inter se contentiones etiam nunc praebeant et usque ad humanae historiae finem praebebunt, cum tandem Ecclesiae et Mystici Corporis identitas et aequalitas consummata et manifesta erit. Qua de

sociedade provida de órgãos hierárquicos e o Corpo Místico de Cristo, a assembléia visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja enriquecida de bens celestes não devem ser consideradas duas coisas, mas formam uma só realidade complexa, em que se unem o elemento humano e o divino». Depois, no n. 8b, o Concílio ensina que esta é a única Igreja de Cristo, que no Símbolo confessamos una, santa, católica, e que nosso Salvador depois de Sua ressurreição entregou a Pedro para apascentar e confiou a êle e aos demais apóstolos para a propagar e reger, levantando-a para sempre como coluna e fundamento da verdade. E então continua o texto Conciliar: «Esta Igreja, constituída e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na (*subsistit in*) Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com êle». — Na redação anterior se dizia: «Haec Ecclesia... *est* Ecclesia Catholica». Revela a Relação oficial da Comissão Teológica que, após longo debate («post largam disceptationem»), o *est* foi substituído por *subsistit in* «para que a expressão melhor se coadune com a afirmação dos elementos eclesiásticos que *estão presentes alhures*».²¹ Esta importante correção foi mantida também depois do voto modificativo, quando 13 Padres haviam pedido voltar ao «*est*». Ensina-se, pois, indubitavelmente que a una e única Igreja, como Cristo a quis, existe historicamente e como tal é cognoscível, e que sua forma existencial concreta é a Igreja tal como está sendo dirigida pelo Sucessor de Pedro. Mas, explicava a citada Relação, nas Igrejas e Comunidades eclesiásticas não-católicas também e «de fato existem elementos eclesiásticos», isto é, como diz aqui a *Lumen Gentium*, «elementos de santificação e verdade» (mais especificamente enumerados depois no n. 15 e na UR 3b/761). Portanto «eclesialidade» não se identifica sem mais («*est*») com Igreja Católica, já que outros elementos eclesiais, «e até muitos e exímios» (UR 3b/761), com verdadeira capacidade de santificar (*vitam gratiae reapse generare possunt*: UR 3c), de fato existem e atuam fora dos limites visíveis da Igreja Católica. Em outras palavras se po-

re id quod Harlemensis Episcopus nomine Neerlandensis Conferentiae proposuit, valde probò: quod si tamen acceptum non erit, subordinate proponere velim affirmandam esse Ecclesiae et Mystici Corporis identitatem, sed illico adiiciendum esse 'non secundum eandem rationem': si enim sic et simpliciter identitatem illam affirmaremus nimia consequentia deduci possent, ut apparet ex nonnullis theologorum doctrinis quae post *Mystici Corporis* Encyclicam fuerunt» (Arquivo particular).

²¹ «Ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesiasticis qui alibi *adsunt*» (Arquivo particular).

deria dizer: a Igreja de Cristo²² se realiza plenamente (com todos os elementos ou bens eclesiais essenciais) na Igreja Católica, mas incompletamente ou imperfeitamente (segundo o maior ou menor número de bens eclesiais essenciais presentes) ela se encontra outrossim nas Igrejas ou Comunidades eclesiais separadas²³, que por conseguinte têm também significação e importância no mistério da salvação (cf. UR 3d/763). No voto modificativo («*placet iuxta modum*») 19 Padres sugeriram que se dissesse «*subsistit integro modo in*»: A Igreja de Cristo se realiza de modo pleno, completo ou integral na Igreja Católica, insinuando que ela se realiza nas outras Igrejas de modo menos pleno ou imperfeito, mas de algum modo se realiza. A Comissão respondeu que tal doutrina se encontra mais adiante no número 14: «São incorporados plenamente...» E', porém, necessário deixar bem clara esta doutrina: «Únicamente por meio da Igreja Católica, que é o auxílio geral da salvação, se pode conseguir a total plenitude dos meios de salvação. Cremos que o Senhor confiou todos os bens da Nova Aliança a um único Colégio Apostólico, a cuja testa está Pedro, para constituir o único Corpo de Cristo na terra, ao qual é necessário que se incorporem plenamente todos os que de algum modo já pertencem ao Povo de Deus» (UR 3e/764).

Já que de fato existem fora da Igreja Católica muitos e exímios elementos eclesiais de verdade e santificação, também fora dos limites visíveis da Igreja Católica de fato, embora de modo menos perfeito ou pleno, a verdadeira Igreja de Cristo (ou o Corpo Místico de Cristo) toma formas concretas e visíveis e opera salvando e santificando. E', portanto, inexacto dizer com as Encíclicas *Mystici Corporis Christi* e *Humani Generis* de Pio XII que a Igreja Católica Romana e o Corpo Místico de Cristo são uma e a mesma coisa (*unum idemque esse*). O Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 3a/760, é por isso explícito e claro quando ensina: «Os que crêem em Cristo e foram devidamente batizados estão constituídos numa certa comunhão, embora não perfeita, com a Igreja Católica [*in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta constituuntur*] ... Justificados pela fé, no batismo, eles são incorporados a Cristo e, por

²² Mas é bom não esquecer que esta situação «contradiz abertamente a vontade de Cristo» (UR 1a/751): é o «pecado da separação», «não sem culpa dos homens de ambas as partes», isto é: também da parte católica (UR 3a/760).

²³ A distinção entre «Igrejas» e «Comunidades Eclesiais» (a LG n. 15 usa também «Comunidades Eclesiásticas») é explicada no n. 22b/824 do Decreto *Unitatis Redintegratio*: falta às «Comunidades Eclesiais» o sacramento da Ordem, coisa que as «Igrejas» têm (cf. UR 15c/806; OE 25/856).

isso, com razão, honrados com o nome de cristãos e merecidamente reconhecidos pelos filhos da Igreja como irmãos no Senhor».

«FORA DA IGREJA NAO HA SALVAÇÃO»

Os documentos Conciliares — escreveu o Papa Paulo VI na carta de 21-9-1966 ao Congresso de Teologia — «representam mais um ponto de partida do que um alvo atingido». O Vaticano II é, como vimos, o começo também de uma extraordinária abertura para os valores de verdade, bondade, caridade, beleza, justiça e santidade existentes fora da visível estrutura da Igreja, seja no ambiente não-católico, seja no mundo não-cristão. Proclama-se agora abertamente que «alguns e até muitos e mesmo exímios elementos ou bens, com os quais, em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada, podem existir fora do âmbito da Igreja Católica» (UR 3b/761); que não poucas ações sacras dos irmãos separados podem «produzir realmente a vida da graça e devem ser tidas como aptas para abrir as portas à comunhão salvadora» (UR 3c/762); e que, por conseguinte, as Igrejas e Comunidades separadas, embora tenham deficiências, «de forma alguma estão destituídas de significação e importância (*significatione et pondere*) no mistério da salvação, já que o Espírito Santo não recusa empregá-las como meios de salvação» (UR 3d/763). Por isso, «é mister que os católicos reconheçam com alegria e estimem os bens verdadeiramente cristãos, oriundos de um patrimônio comum, que se encontram entre os irmãos separados de nós» (UR 4h/772): «Compenetrem-se [os neófitos, nas missões] de que seus irmãos cristãos [não-católicos] são discípulos de Cristo, regenerados pelo batismo e participantes de muitíssimas riquezas do povo de Deus» (AG 15e/903).

Este novo modo de falar do XXI Concílio Ecumênico será dificilmente conciliável com o texto do XVII Concílio Ecumênico (no Decreto para os Jacobitas, de 1442), onde se lê que a Santa Igreja Romana «firmemente crê, professa e anuncia que ninguém que não esteja dentro da Igreja Católica, não só os pagãos, mas também os judeus ou hereges e os cismáticos, pode tornar-se partícipe da vida eterna, mas irá ao fogo eterno, que está preparado para o diabo e seus anjos (Mt 25,4), a não ser que antes da sua morte se una a ela [a Igreja Católica]; e que é tão alto o valor da unidade no corpo da Igreja, que os sacramentos eclesiais, os jejuns, as esmolas e os outros exercícios e ofícios de piedade da milícia cristã serão proveitosos

somente para os que nela permanecerem e apenas assim levarão ao prêmio eterno. Ninguém, por mais esmolas que dê, ainda que derrame seu sangue pelo nome de Cristo, pode salvar-se caso não permanecer no grêmio e na unidade da Igreja Católica» (Dz 714). Veja-se esta última frase em latim: *Neminemque, quantascumque eleemosynas fecerit etsi pro Christi nomine sanguinem effuderit, posse salvari, nisi in catholicae Ecclesiae gremio et unitate permanserit.* — Agora, o Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 15, confessa que nós católicos «temos com eles [os cristãos não-católicos] certa união verdadeira no Espírito Santo, que também nêles opera com Seu poder santificante por meio de dons e graças, tendo fortalecido a alguns deles até à efusão de seu sangue: *quosdam illorum usque ad sanguinis effusionem roboravit*» (cf. também UR 4h/772).

E' manifesta a diferença no modo de falar e, sobretudo, na mentalidade e na atitude. O citado texto do XVII Concílio Ecumênico só poderá ser justificado, entendido e mantido num nível puramente ideal, abstrato, inexistente e irreal, onde, por suposição (e nesta suposição está a profunda diferença da mentalidade!), todos os cismáticos, hereges, judeus e pagãos estão neste estado por má vontade e indisposição formal para com a Igreja Católica, isto é: supõe-se em todos eles um estado formal e subjetivamente grave e pecaminoso de heresia, cisma e infidelidade. Neste sentido também o Vaticano II ensina que «não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disto não quiserem nela entrar ou nela perseverar» (LG 14a/38). Mas esta restrição absolutamente fundamental e exigida pela justiça não é explicitada no Decreto aos Jacobitas (que parece até supor que alguém «derrame seu sangue pelo nome de Cristo» em estado de má fé subjetiva). Tem-se a impressão de que, no passado, supunha-se simplesmente a má fé e a boa fé tinha que ser provada de caso para caso. Hoje dá-se exatamente o contrário: supõe-se a boa fé subjetiva enquanto de caso para caso não fôr demonstrada a má fé. Diz o Vaticano II que «os que agora nascem em tais comunidades [separadas] e são imbuídos na fé de Cristo não podem ser argüidos do pecado da separação e a Igreja os abraça com fraterna reverência e amor» (UR 3a/760). O Vaticano II, portanto, coloca sua doutrina (ou seu modo de formular a doutrina) no nível real, concreto ou, como se diz hoje, existencial, bem diferente do mundo abstrato e ideal suposto pelo Concílio de Florença. Daí a profunda diferença, que não está propriamente na doutrina como tal, mas no modo de expressá-la. O exemplo que temos em mão é dos mais característicos. Quem não atender com extremo cuidado a estas diferenças de mentalidade, sempre historicamente condicionadas, não poderá conciliar a doutrina de hoje com a de ontem. Não basta ver os textos em si, sem seu condicionamento histórico e sem os indispensáveis descontos exigidos por este mesmo condicionamento (é o famoso «Sitz im Leben» dos exegetas, válido também para a exegese do dogma), para simplesmente reafirmar o dogma e sua imutabilidade. Pois o exemplo dado nos permitiria, sem dificuldade, jogar a doutrina de um Concílio contra a de outro Concílio. Novas conjunturas (ou

novos sinais dos tempos) exigem novas formulações, inclusive no campo do dogma. E' por isso que a Igreja, para poder cumprir sua missão, «deve a todo momento perscrutar os sinais dos tempos» (GS 4a/205); e os teólogos e pastores devem «auscultar, discernir, e interpretar as várias linguagens de nosso tempo» (GS 44b/340); e «são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo» (GS 62b/406). Condenar simplesmente estes esforços como «relativismo dogmático» e aferrar-se cômoda e intransigentemente às formulações feitas e recebidas (tradição com *f* minúsculo) pode ser fácil, mas significa gueto, deixando com isso a Igreja de ser de fato o «sacramento universal de salvação» que proclama querer e dever ser (LG 48b/129; GS 45a/342; AG 1a/862; 5a/871).

Sobre a possibilidade real de salvação sobrenatural também para os não-cristãos encontramos nos documentos do Vaticano II os seguintes princípios:

1. Mesmo depois do pecado Deus nunca abandonou o gênero humano e oferece sempre a cada um os auxílios para a salvação. Na Constituição Dogmática *Dei Verbum* lemos que após a queda dos primeiros pais Deus «velou permanentemente pelo gênero humano, a fim de dar a vida eterna a todos aqueles que, pela perseverança na prática do bem, procuram a verdade» (n. 3/163). E na *Lumen Gentium*, também Constituição Dogmática, ensina o Vaticano II que «Deus decretou elevar os homens à participação da vida divina; e, caídos em Adão, não os abandonou, oferecendo-lhes sempre os auxílios para a salvação, em vista de Cristo o Redentor» (n. 2).

2. Deus tem Seus caminhos, só por Ele conhecidos, para salvar também os não-cristãos. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, no n. 22e/268, é particularmente incisiva. Depois de lembrar que todos devem chegar à gloriosa ressurreição, ensina o Vaticano II que «isso vale não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de boa vontade em cujos corações a graça opera de modo invisível. Com efeito, tendo Cristo morrido por todos e sendo uma só a vocação última do homem, isto é, divina, devemos admitir que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de se associarem, de modo conhecido por Deus, a este mistério pascal»: *tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consociantur*. Também no Decreto *Ad Gentes*, n. 7a/879, proclama o Vaticano II que «Deus tem Seus caminhos, conhecidos só por Ele, para levar à fé os homens que sem culpa própria ignoram o Evangelho»: *Deus viis sibi notis homines Evangelium sine eorum culpa ignorantes ad fidem adducere potest*. Pouco antes, no n. 3a/867, ensinara o mesmo documento que o universal plano divino de salvação do

gênero humano pode realizar-se também «dum modo quase secreto no interior dos homens ou por iniciativas, mesmo que sejam religiosas, nas quais de muitos modos eles procuram a Deus, mesmo às apalpadelas, para ver se O encontram, apesar de não se achar longe de nós».

3. Para salvar e santificar os homens, Deus não está ligado aos sacramentos e ministérios da Igreja. Ensina a *Lumen Gentium*, n. 12b, que «não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes». Sabe o Concílio que «não há dúvida de que o Espírito Santo já operava no mundo antes da glorificação de Cristo» (AG 4a/870); e que, também agora, o Espírito Santo continua a abrir os corações dos não-cristãos (AG 13a/891).

4. «Todos os que sem culpa ignoram o Evangelho de Cristo e Sua Igreja, mas buscam a Deus com coração sincero e tentam, sob o influxo da graça, cumprir por obras a Sua vontade conhecida através do ditame da consciência, podem conseguir a salvação eterna» (LG 16/42). Pois é em seu interior, «quando se volta ao seu coração, onde o espera Deus, que perscruta os corações, onde o ser humano, pessoalmente sob os olhares de Deus, decide a sua sorte» (GS 14b/243). Pois «a consciência é o núcleo secretíssimo e o sacrário do homem onde ele está sozinho com Deus e onde ressoa a sua voz» (GS 16/248). E ainda que a consciência de fato erre, por ignorância invencível — e o Vaticano concede que isso acontece frequentemente — mesmo então «não perde sua dignidade» (GS 16/248): «O errante conserva sua dignidade de pessoa mesmo quando inquinado por noções religiosas falsas ou menos cuidadas. Só Deus é juiz e escrutador dos corações. Por isso Ele nos proíbe julgar sobre a culpa interior de quem quer que seja» (GS 28b/286). O Vaticano II lembra o exemplo dos Apóstolos «que tinham consideração para com os fracos que versassem em erro, mostrando assim o modo como cada um de nós prestará por si contas a Deus» (DH 11b/1563). Por isso o Concílio proclama como universal e inviolável «o direito de cada um agir segundo a norma reta de sua consciência» (GS 26b/279). Embora o ideal seja conseguir «juízos retos e verdadeiros de consciência» (cf. DH 3a/1538), o Vaticano II sabe que na prática pode bastar que os juízos sejam «retos» (não necessariamente «verdadeiros»), como se pode ver nos textos que acabamos de citar.

5. Eis por que «a Divina Providência não nega os auxílios necessários à salvação aos que sem culpa ainda não chegaram ao conhecimento expresso de Deus e se esforçam, não sem

a graça divina, por levar uma vida reta» (LG 16/42). Pois, «dos que procuram o Deus desconhecido em sombras e imagens, Deus não está longe» (ib.). Todos êles «são abrangidos pelo plano divino de salvação» (ib.).

6. Em vista de tudo isso o Vaticano II, em vários de seus documentos, valoriza positivamente as religiões não-cristãs ou pagãs: em tôdas elas se encontram sempre elementos bons, verdadeiros, belos, justos e santos, muito embora misturados com outros inaceitáveis, maus e errôneos. Declara a *Lumen Gentium* que «tudo o que de bom e verdadeiro se encontra entre êles [os não-cristãos] a Igreja julga-o como uma preparação evangélica, dada por Aquêle que ilumina todo homem, para que enfim tenha a vida» (LG 16/42). Pois «não raro [os modos de agir e viver, os preceitos e as doutrinas dos não-cristãos] refletem lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens» (NA 2b/1582). E no Decreto *Ad Gentes* o Vaticano II manda aos missionários que «descubram com alegria e respeito as sementes do Verbo nelas [nas tradições nacionais e religiosas dos pagãos] ocultas» (n. 11b/887, já que «tudo quanto de verdade e de graça se encontra entre as nações [pagãs] é como que uma secreta presença de Deus» (ib. 9b/884) e as iniciativas de procurar a Deus mesmo às apalpadelas podem, às vezes, por benigna disposição da Divina Providência «ser consideradas como pedagogia para o Deus verdadeiro ou como preparação evangélica» (ib. 3a/867; veja-se também a nota 2 a este número, com ilustrativas citações patrísticas sôbre a presença constante do Verbo, «sempre presente ao gênero humano»).

E' evidente que, nesta extraordinária e surpreendente riqueza de textos, o Vaticano II não garante sem mais a salvação de todos. No mesmo n. 16 da *Lumen Gentium*, várias vezes citado, observa o Concílio que «muitas vezes os homens, enganados pelo Maligno, se desvaneceram em seus pensamentos e mudaram a verdade de Deus em mentira, servindo à criatura mais que ao Criador (cf. Rom 1,21) ou, vivendo e morrendo sem Deus neste mundo, se expõem à condenação eterna». Aliás basta reler os textos citados, para verificar que o Concílio exige sempre a cooperação fiel, a busca sincera, a boa vontade dos homens. Entretanto não se pode contestar que a perspectiva oferecida pelo Vaticano II é certamente positiva e absolutamente otimista. E se aplicarmos os indicados princípios do Concílio às inúmeras crianças que morrem sem batismo, ter-se-á a nítida impressão de que a idéia do «limbo» (que no fundo é sempre «inferno» e condenação definitiva) será daqui por diante dificilmente sustentável. Nem adianta questionar sôbre o modo como Deus, concretamente, poderia salvar estas crianças. Pois como diz o Vaticano II, em duas passagens expressivas, Deus tem Seus caminhos, conhecidos exclusivamente por Ele (*modo Deo cognito*: GS 22e/268; *viis sibi notis*: AG 7a/879) para salvar os homens que, sem culpa, não se encontram no (ou não podem andar pelo) caminho conhe-

cido e por Deus manifestado ao gênero humano (cf. DH 1b/1534). — No mais, o Vaticano II, além de reafirmar a possibilidade de condenação eterna (LG 48c/131), é ainda bastante taxativo quando declara: «Não podem salvar-se aqueles que, sabendo que a Igreja Católica foi fundada por Deus através de Jesus Cristo como instituição necessária, apesar disto não quiserem nela entrar ou nela perseverar» (LG 14a/38); ou ainda quando diz: «Não se salva, embora incorporado à Igreja, aquele que, não perseverando na caridade, permanece no seio da Igreja 'com o corpo', mas não 'com a alma'» (LG 14b/39).

Mas todos esses preciosos fragmentos doutrinários do Vaticano II nos levam a uma conclusão que salta aos olhos: Fora da Igreja (isto é: fora da estrutura visível da Igreja Católica tal como se realiza concretamente na história) também há salvação! Hoje somos até proibidos (cf. o caso Feeney, REB 1953, pp. 231-234; 1955, pp. 321-323) de entender o axioma no sentido intencionado por São Cipriano seu autor²¹, ou por Santo Agostinho²², ou pela fórmula de fé prescrita por Inocêncio III aos Valdenses²³, ou pelo IV Concílio de Latrão²⁴, ou por Bonifácio VIII²⁵, ou pelo já citado decreto para os Jacobitas, do Concílio de Florença. Estamos aqui diante de um (pois há outros) desses casos supostos pelo Decreto *Unitatis Redintegratio* de incorreção no modo de enunciar a doutrina (cf. n. 6a/777). E é em casos como esse que o teólogo é convidado pela *Gaudium et Spes* a descobrir uma formulação mais adaptada, inteligível e aceitável de exprimir os dados da fé (cf. n. 62b/406). Propõe por isso o Pe. Congar²⁶ que o axioma «extra Ecclesiam nulla salus» seja substituído pela expressão «Ecclesia, universale salutis sacramentum» que, como vimos, ocorre várias vezes nos documentos do Vaticano II. Bem analisada, aquela fórmula de São Cipriano queria lembrar-nos duas verdades incontestável-

²¹ S. Cipriano, *De Catholicae Ecclesiae unitate*, cf. Journet, *Enchiridion* n. 557; veja também *Ep. 73 ad lubaianum* n. 21, em PL 3,1123.

²² S. Agostinho no *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (PL 43, 659); no *Enchiridion* de Journet, n. 1858, chega a dizer: «Extra catholicam ecclesiam totum potest praeter salutem. Potest habere honorem, potest habere sacramenta, potest cantare Alleluia, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem habere et praedicare, sed nusquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire».

²³ «Corde credimus et confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus» (Dz 423).

²⁴ «Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur» (Dz 430).

²⁵ «Unam sanctam Ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum» (Dz 468).

²⁶ *L'Eglise aujourd'hui* (vários autores), Desclée, 1967, pp. 28-29.

mente bíblicas, isto é: que a Igreja é a única instituição criada e mandatada por Deus com o fim de procurar para todos os homens a salvação que se dá em Cristo e por Cristo (cf. DH 1b/1534 e sobretudo 14cd/1571-1572); e que a Igreja recebeu de seu Fundador e Senhor tudo que necessita para procurar a salvação de toda a humanidade. Também para o Vaticano II continua verdade que «a Igreja peregrina é necessária para a salvação» (LG 14a/38), no sentido de que «sòmente através da Igreja Católica de Cristo, auxílio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios de salvação» (UR 3e/764). Mas hoje, após as descobertas geográficas e antropológicas que levaram à Idade Moderna, e terminada finalmente a era constantiniana, a Igreja tem a penosa consciência de ser apenas uma pequena grei no vasto mundo e entre uma enorme multidão de homens, muitíssimos dos quais de boa e excelente vontade. Mas ao mesmo tempo ela reencontrou um nôvo senso missionário e se descobriu como sendo, por vontade de Deus, o sacramento universal de salvação. Por isso aquelas duas verdades bíblicas e tradicionais latentes no axioma «fora da Igreja não há salvação» são bem melhor expressas pela fórmula «Igreja, sacramento universal de salvação». Pois, «embora não abranja atualmente todos os homens e por vêzes apareça como pequeno rebanho, é contudo para todo o gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação» (LG 9b/25).

Mas precisamente esta última afirmação do Concílio nos convida a aprofundar o sentido da Igreja como «pequena grei» num imenso mundo humano. Assim, à luz da lei da representação na economia divina, compreenderemos melhor mais um aspecto importante da própria natureza da Igreja.

A IGREJA À LUZ DA LEI DA REPRESENTAÇÃO

O conceito de «representação», aqui, é estudado do ponto de vista teológico no relacionamento do homem com Deus ou no encontro de Deus com o homem. Pois neste ponto coincidem as experiências das religiões naturais com os dados da Revelação Divina: que normalmente não se dá um relacionamento imediato, direto e puramente pessoal do homem com Deus: o homem chega a Deus através de outros como mediadores, sacerdotes ou representantes; e que, por outro lado, também Deus costuma servir-se de mediadores e representantes Seus para manifestar-Se aos homens, convidá-los à comunhão conSigo e nela os receber. A mediação parece ser norma fundamental da ação divina e do nosso relacionamento com Deus. E' esta a conclusão mais evidente e importante do longo estudo de Josef Scharbert sôbre o Antigo Testamento e o Antigo Oriente¹: Embora o AT conheça casos singulares de encontro imediato de homens com Deus, a regra geral parece ser esta: Deus concede a uns Sua graça servindo-Se de outros como de instrumentos de Sua ação salvífica; Deus elege a uns e lhes concede Sua benevolência e os acumula de graças com o fim de oferecer mediante êles a salvação aos outros. Desta maneira os homens, em suas relações com Deus, dependem uns dos outros. Os que são especialmente escolhidos e agraciados nada seriam sem seus irmãos, pois são eleitos e enriquecidos com o fim de abrir aos outros o caminho para Deus e a salvação; e a grande massa dos outros não poderia entrar em contacto com Deus e Sua Bênção, se ao menos a alguns

¹ Josef Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*. Quaestiones Disputatae n. 23/24. Herder 1964; veja-se sobretudo a conclusão geral na p. 308s.

de seus irmãos não fôsse manifestada a vontade salvífica de Deus. Não teria havido eleição de Patriarcas, se Deus não quisesse fazer de Israel um povo da aliança com o fim de dar aos gentios Sua bênção. Não teria havido vocação de Moisés, de Josué, dos Juizes, dos Profetas, não teria havido escolha da casa davídica ou das gerações dos sacerdotes, se Deus não tivesse tido em vista a salvação do povo e dos homens. Não teria havido aliança com Israel, se Deus não quisesse revelar aos gentios mediante este povo Seu poder redentor e Sua misericordiosa vontade de salvar. E' assim que o autor da epístola aos hebreus (5,1ss) entende o mediador: «Tomado de entre os homens, em favor dos homens para as coisas que dizem respeito a Deus... pode compadecer-se dos ignorantes e extraviados, porquanto também êle está cercado de fraqueza...» Deus opera Sua salvação nos muitos mediante os poucos e fracos, para manifestar Seu poder de bênção e redenção.

Também Oscar Cullmann, conhecido especialista na história da salvação, insiste neste princípio « eminentemente teológico » da economia salvífica de Deus: escolher uns poucos para a redenção de todos: « *Erwählung einer Minderheit zur Erloesung der Gesamtheit* ».² E' o princípio da representação (« *Stellvertretung* », dizem os alemães). E Cullmann lembra que já no conjunto da criação o homem aparece como uma espécie de representante do Criador, quando recebe a ordem de dominar a terra e tudo quanto ela contém e, sobretudo, quando, por seu pecado, afeta a criação inteira, que é amaldiçoada por causa do comportamento do homem. Este princípio da representação determinará depois claramente o desdobrar da salvação. Assim como a sorte de toda a criação dependia da atitude do homem, assim a história de um povo será agora determinante para a salvação de todos os homens. De entre a humanidade pecadora Deus irá escolher para a salvação do mundo uma comunidade, o povo de Israel, que começa com Abraão. Abraão recebe esta promessa: « Em ti serão abençoadas tôdas as gerações da terra » (Gn 12,3; 18,18; 22,18). Israel é por Deus separado dos gentios para, apesar de sua infidelidade, « obter a salvação dos gentios » (Rom 11,11). E a história da salvação continua então a desenrolar-se sempre segundo o mesmo princípio da escolha divina e da representação humana, mas no sentido de ficar cada vez mais reduzida a representação. Como a totalidade do povo de Israel não cumprisse sua missão, entrará em seu lugar o « resto de Jacó » (cf. Is 1,9; 10,21). Mas

² Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, 3ª ed., EVZ-Verlag, Zürich 1962, pp. 111ss.

também este Resto irá condensar-se e reduzir-se sempre mais até concentrar-se afinal em *um* único, que, sozinho, tomará sobre si a missão salvífica de Israel: o «servo de Javé» (Is 53, 3-12), o «filho do homem» (Dan 7,13ss), Jesus Cristo, que simultaneamente cumprirá a missão do servo sofredor de Javé e do filho do homem e, por sua morte e ressurreição, realizará e consumará tudo aquilo para o qual Deus escolhera o povo de Israel.

Cullmann mostra então como a história da salvação se desenvolve primeiro numa progressiva redução: humanidade — povo de Deus — resto de Jacó — Cristo. Até lá a multiplicidade tendia para um só, Jesus, que, como Cristo de Israel, se torna o redentor da humanidade e até da criação. Em Cristo a história da salvação chega ao seu ponto central e se desdobrará depois num movimento contrário de progressiva aumento de um único para muitos, de tal maneira porém que esses «muitos» estejam sempre no lugar do único, que é Cristo. Agora, pois, o caminho vai de Cristo para os que n'Ele crêem, que se reconhecem redimidos na fé em Sua morte vicária: leva aos apóstolos, à Igreja, que é o Corpo de Cristo, e que agora deve realizar para a humanidade a missão do «resto», do «povo dos santos»; e desta maneira progride para a humanidade redimida no reino de Deus e para a criação redimida do novo céu e da nova terra. Tudo isso está simbólica e admiravelmente expresso na cronologia que conta o ano do nascimento de Jesus como ano 1 e faz a era anterior tender para Cristo em números regressivos e conta a era posterior em números progressivos a partir daquele ano. Cristo é o centro do tempo.

O SERVO DE JAVÉ

A expressão mais acabada da lei da representação se encontra no *Ebed Jahweh*, o Servo sofredor de Javé, apresentado pelo Dêutero-Isaías nos assim chamados «cânticos do Servo de Javé» (Is 42,1-4; 50,4-11; 52,13 - 53,12) como um extraordinário ministro de Deus, enviado como Mestre e Legislador e que no desempenho de sua missão muito se afadiga, encontra enorme contrariedade e sofre, até cair vítima de expiação pelos pecados dos outros. O Servo de Javé rompe todos os limites nacionalistas, se torna luz para iluminar os gentios e sua ação salvadora e redentora atinge a todos até os confins da terra. «Coloquei sobre ele o meu espírito e ele levará o direito às nações» (42,1); «eu te ponho como farol para as nações, a fim de levares a minha salvação até os confins da terra» (49,6). Mas é

sobretudo neste passo (53,3-12) que o Servo de Javé aparece como o grande Representante:

«Foi desprezado e evitado pelos homens
homem de dores, familiarizado com os sofrimentos,
como pessoa da qual se desvia o rosto,
desprezível e sem valor para nós.
No entanto, êle tomou sôbre si as nossas enfermidades
e carregou-se com as nossas dores.
Nós o julgávamos como um castigado,
como um homem ferido por Deus e humilhado.
Mas foi castigado por nossos crimes
e espezinhado por causa das nossas culpas.
A punição salutar para nós foi infligida a êle,
e as suas chagas nos curaram.
Todos nós como ovelhas nos desgarramos,
cada um seguia o seu caminho.
Mas o Senhor fêz cair sôbre êle
as culpas de todos nós.
Era maltratado e êle sofria,
não abria a bôca,
era como um cordeiro levado ao matadouro,
e como ovelha muda nas mãos do tosquiador...
Mas aprouve ao Senhor que o espezinhado e traspassado,
oferecendo sua vida em expiação,
gozasse de uma descendência longa
e por seu intermédio tivesse efeito o intento do Senhor.
Das aflições do seu coração sairá para ver a luz
e desta visão se há de saciar.
O justo, meu Servo, justificará a muitos
e carregar-se-á das suas culpas.
Por isso dar-lhe-ei em prêmio as multidões
e fará dos poderosos os seus despojos,
em recompensa de se ter prodigalizado a si mesmo até a morte
e de se ter deixado contar entre os malfeitores,
quando ao invés êle tomou sôbre si a culpa de muitos
e intercede pelos malfeitores».

Tôda a tradição cristã, e até mesmo a tradição judaica mais antiga, reconheceu neste Servo de Javé a figura do Messias. O Nôvo Testamento é primeira e principalmente uma teologia de representação. Hoje já parece certo que a mais antiga cristologia hierosolimita é uma teologia do Servo de Javé.⁹ Esta era a convicção fundamental dos primeiros cristãos: «Aquêles que não conheceram pecado, Êle o fêz pecado por nós, para que n'Ele fôssemos justiça de Deus» (1Cor 5,21). «Cristo resgatou-nos da maldição da Lei fazendo-se por nós maldição» (Gál 3,13). Por isso Êle «veio a ser para todos os que lhe obedecem causa de

⁹ Cf. J. Ratzinger, *Stellvertretung*, em «Handbuch theologischer Grundbegriffe», Kösel-Verlag, München 1963, II, p. 569s.

salvação eterna» (Hbr 5,9). Pois «o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida pela redenção de muitos» (Mc 10,45).

CONDIÇÕES HUMANAS PARA A REPRESENTAÇÃO

O ser humano não nasce perfeito e acabado. Ele necessita de muitos anos para crescer e ser «maior» e plenamente responsável. Só pouco a pouco, laboriosamente e com a constante ajuda de outros ele consegue desenvolver suas virtualidades, possibilidades, faculdades, capacidades e aptidões. Enquanto assim «cresce» em todos os sentidos, ele é por natureza dependente de outros. «Crescer» significa realizar-se, atualizar as virtualidades, alargar as possibilidades, desenvolver as faculdades, aumentar as capacidades, efetivar as aptidões. «Crescer» significa encontrar sempre mais sua própria identidade, independizar-se, ser ele mesmo, ser «maior». Entretanto, mesmo plenamente «maior» e realizado, o ser humano continua sempre e multiformemente relacionado com os outros dos quais recebe para si e aos quais dá de si. Ele é, por natureza, um ser social, isto é, do outro e para o outro. Ser social significa para ele dependência e realização, contingência e grandeza. Ele cresce na medida em que recebe dos outros e na medida em que sai de si para dar-se aos outros. E' nesse jogo dialético do receber e dar, do encher-se e esvaziar-se, que o ser humano vai se encontrar e identificar. Pois, como rezava São Francisco de Assis, «é dando que recebemos, é esquecendo-nos que nos encontramos, é perdendo que somos perdoados, é morrendo que ressuscitamos para a vida eterna». O Vaticano II estabelece uma ousada comparação com a Santíssima Trindade: como em Deus cada Pessoa vive de tal modo nas outras que chega a ser constituída por esta relação, assim o homem, feito à imagem de Deus uno e trino, «não se pode encontrar plenamente senão por um dom sincero de si mesmo»: *homo plene seipsum invenire non potest nisi per sincerum sui ipsius donum* (GS 24c/274). Ou, segundo as palavras de Cristo: «Quem procurar guardar a sua vida perdê-la-á, e quem a perder conservá-la-á» (Lc 17,33).

E' nesse variado relacionamento inter-humano que devemos descobrir também a raiz última da lei da representação. Porque é um ser contingente e dependente, o homem precisa em sua vida de representantes para poder encontrar sua identidade. Quando ainda é menor, ou quando está doente ou de qualquer forma ausente, o homem necessita de alguém que se ponha em seu lugar ou faça suas vezes. A isso damos o nome de «repre-

sentação». Mas representação não é sem mais sinônimo de «substituição». Com razão Dorothee Sölle⁴ chama nossa atenção para a grande diferença entre «Stellvertretung» (representação) e «Ersatz» (substituição). Representação é um provisório estar em lugar de pessoa por pessoa; substituição é uma troca definitiva de um ser coisificado, como se o outro já fôsse inexistente ou morto. O representante é provisório, temporário, interino, passageiro; o substituto é definitivo e permanente. O representante é condicional, limitado, incompleto e supletório; o substituto é incondicional, completo, total. O representante tem a consciência de estar em lugar de um ser vivo, que é pessoa, que tem nome, sujeito de direitos, e que deve encontrar-se ou reencontrar-se plenamente para tomar ou retomar seu lugar ou suas funções; o substituto se põe no lugar de alguém que ele julga definitivamente inútil, sem nome, sem direitos, feito coisa, morto. Representação só é possível no horizonte da temporalidade, do provisório, que se apresenta ônticamente como menoridade, fraqueza, ausência, doença ou qualquer outra forma de dependência. Só pode ser representado quem vive no tempo: quem não tem tempo é substituído. Só pode ser representado quem fôr pessoa e não quiser renunciar a si mesmo e à sua identidade. Ser pessoa é condição essencial para poder ser representado. Quem se coisifica é substituído, não representado. Mas toda representação pode eventualmente transformar-se em substituição, que não deixa mais livre o lugar do outro e o ocupa. Por isso o desejo de ser representado é acompanhado pelo temor de ser substituído. Quem é representado corre o risco de ser substituído.

Hoje temos grande sensibilidade para perceber a diferença entre pessoa e coisa e reagimos vivamente contra tôdas as fôrças e tendências que pretendem coisificar-nos. Como pessoa, o ser humano é sempre insubstituível mas representável. Dorothee Sölle insiste muito neste princípio: «Der Mensch ist unersetzlich aber vertretbar». Com efeito, cada pessoa humana recebeu do Criador um lugar e uma missão no universo e na ocupação dêste lugar ou no exercício desta missão ele é sempre insubstituível,

⁴ Dorothee Sölle, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem «Tode Gottes». Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1970 (6ª edição), com 208 pp. O c. I, pp. 19-72, analisa as diferenças entre representação («Stellvertretung») e substituição («Ersatz»); o c. II, pp. 73-130, estuda o conceito mágico e jurídico de representação; e o c. III, pp. 131-205, fala da função vicária ou representativa de Cristo. Suas análises, sobretudo as lingüísticas, me parecem excelentes. Mas sérias dúvidas surgem na parte final, a partir da p. 175, quando apresenta Cristo como mero representante de Deus. Parece-me que nesta parte a autora, que é protestante, se deixou fascinar por seu brilhante conceito de «Stellvertreter».

mas pode temporariamente falhar ou ser deficiente e por isso é representável, enquanto viver no tempo.

Ser pessoa e estar-no-tempo são, pois, condições essenciais para poder ser representado. Quando é insubstituível mas ainda representável, o homem ganha tempo e tem esperança. A insubstituibilidade no tempo é a base ontológica para a representabilidade. Só o insubstituível é representável. A representação é então a garantia da identidade. Representação é salvação e reconduz a pessoa a si mesma, ao seu lugar e à sua missão. A pessoa humana dependente, que não quer perder sua identidade, necessita absolutamente de representação e pode obtê-la enquanto está-no-tempo. Mas a dependência absolutizada do representado leva à diminuição da pessoa; e a responsabilidade exclusiva do representante leva a um manifesto domínio sobre o representado e pode sufocar sua pessoa e transformar-se em substituição definitiva. Dependência que não está disposta a aceitar as eventuais responsabilidades recai para a menoridade que, então, já não é apenas temporal e se firma no infantilismo e descamba para uma dependência total. Quem quer apenas «redenção», sem aceitar responsabilidade, quem deseja apenas ser representado sem querer ser também representante, estará eventualmente disposto a pagar um preço demasiado alto e renunciar a um agir responsável, entregando o mundo a si mesmo. Ao ser-representado corresponde a capacidade de aceitar-responsabilidade. Quem recebe deve dispor-se a dar. Enquanto vivemos no tempo podemos e devemos normalmente ser ao mesmo tempo representados (para receber dos outros) e representantes (para dar aos outros). O homem ganha em identidade na medida em que sai de si e se empenha pela identidade dos outros.

O CONCEITO MÁGICO DE REPRESENTAÇÃO

Nas religiões o princípio da representação se encontra quase sempre viciado e deturpado por um conceito mágico. A representação é então coisificada e se transforma em pura substituição. No pensar mágico o homem encontra seu representante numa imagem («representação») e tudo o que acontece na imagem é mágicamente transferido para o homem. Temos entre nós o exemplo do «feitiço simbólico imitativo», sobretudo no ambiente umbandista.⁹ Este tipo de magia imitativa se baseia na lei ocultista chamada «correspondência»: tudo o que existe em cima é como o que existe embaixo; tudo o que existe embaixo

⁹ Cf. B. Kloppenburg, *A Umbanda no Brasil*, Editora Vozes, Petrópolis 1961, p. 149.

é como o que existe em cima; ou também na lei do efeito semelhante à causa: imitando-se o fenômeno, reproduz-se a causa originária. Procuram então imitar a coisa desejada preparando, por exemplo, imagens ou bonecos que representam a pessoa visada e fazem com a imagem o que fariam com a pessoa. É chamado também «envultamento». Chegam a enterrar o boneco, levá-lo ao cemitério em caixão. «Para matar um cavalheiro, basta torrar-lhe o nome, dá-lo com algum milho aos pombos e soltá-los numa encruzilhada».^{*} Já os nossos índios carijós conheciam o envultamento. «Para enfeitiçar um semelhante costumavam amarrar numa árvore um sapo. À medida que o nojento animal fenecia, a pessoa enfeitiçada também enfraquecia até morrer»; «se desejavam cegar outrem, enterravam-lhe embaixo da rêde um ovo. Descoberta a mandinga, os objetos que serviram para a mesma deviam ser arremessados ao rio».[†] Esse mesmo tipo de sortilégio é usado também nos terreiros de Umbanda. Explica um dos nossos umbandistas que é preciso «realizar um ato material correspondente ao trabalho espiritual que tem de ser executado»[‡]; pois, esclarece o mesmo babalaô, «tudo o que fizermos de bem ou de mal a seu corpo físico se repete sobre seu espírito; e tudo o que fizermos de bem ou de mal a seu espírito se repercute sobre o seu corpo físico». E dá um exemplo: «Num trabalho de demanda, os dançarinos têm que imitar dois capoeiras brigando até que no final o que representa as forças inimigas se dê por vencido».

O «bode expiatório» do AT pertence também a uma concepção mágica imitativa da representação. Diz o texto que Aarão, estendendo as mãos sobre a cabeça do bode vivo, «confessará sobre ele tôdas as culpas, tôdas as faltas e todos os pecados dos israelitas e carregando-os sobre a cabeça do bode, enviá-lo-á para o deserto, por meio de um homem para isso destacado. Desta forma o bode levará sobre si tôdas as culpas dêles para uma região desolada e quem o levar soltá-lo-á no deserto» (Lev 16,21-22).

Nestas concepções mágicas o «representante» é sempre coisa ou coisificado (até o pecado se coisifica, como se vê neste exemplo do bode expiatório). A magia só conhece substituição (Ersatz): falta-lhe o aspecto pessoal, provisório, condicional e supletório, que são os elementos constitutivos da verdadeira representação.

^{*} João do Rio, *As Religiões no Rio*, ed. de 1954, p. 39.

[†] Lima Figueiredo, *Índios do Brasil*, Rio 1949, p. 149.

[‡] Oliveira Magno, *Umbanda e Ocultismo*, Rio 1953, p. 37s.

Mas nem tôda representação veterotestamentária é mágica.* O caso do bode expiatório deve ser considerado como uma estranha exceção. Pois foi precisamente do AT que colhemos a imponente figura do servo sofredor de Javé e a idéia de uma ação vicária não substitutiva, mas temporária e supletoriamente representativa.

APLICAÇÃO DO CONCEITO DE REPRESENTAÇÃO A CRISTO

Vimos que o homem, para poder realizar-se mais plenamente e encontrar sua identificação, necessita de representação; e que esta representação não é apenas uma exigência da razão a partir da própria contingência humana, mas deve ser o acontecimento decisivo da vida humana simplesmente. A busca de um autêntico representante, que não tenha nenhuma pretensão de transformar-se em substituto, parece ser o grande ponto de interrogação da antropologia. E a resposta está na cristologia. Cristo é a resposta para a pergunta fundamental do Homem simplesmente. Cristo é nosso representante temporário, condicional e supletório. Pois também perante Cristo continuamos pessoas insubstituíveis e inassimiláveis. Por isso Cristo não poderá ser nosso substituto (definitivo e perfeito), mas nosso representante (temporário, condicional, supletivo e imperfeito). Um perfeccionismo cristológico transformaria Cristo em substituto (*Ersatz*), sem o indispensável respeito à nossa personalidade e à nossa insubstituibilidade: nossa personalidade seria coisificada e o insubstituível seria anulado ou reduzido a um insignificante permutável. Nossa insubstituível grandeza exige um representante e não um substituto; um representante que provisoriamente faça nossas vêzes para ajudar-nos no nosso crescimento ou na nossa recuperação e realização. Cristo crê, espera, ama, reza, sofre em nosso lugar, mas de tal modo que pouco a pouco nos leve a crer, esperar, amar, rezar e sofrer também em nome próprio; e até, quando mais realizados, também em nome dos outros nossos irmãos. Cristo supre nosso amor, mas não o substitui como se fôssemos supérfluos e já ninguém esperasse por nós e por nossa dedicação e entrega. Não obstante tôdas as abundantes e superabundantes satisfações por parte de nosso Representante, Deus continua a esperar receber algo de nós. Deus não nos despacha por causa de Jesus. Cristo reza e intercede por nós, mas nós devemos aprender a rezar e interceder também. Não podemos nem devemos permanecer ou viver per-

* Cf. J. Ratzinger, *Stellvertretung*, em «Handbuch theol. Grundbegriffe», II, p. 566ss; J. Scharbert, *loc. cit.*, p. 313s.

pètuamente em estado de menoridade, de incapacidade e de irrealização. Deus não se compraz em suas criaturas irrealizadas. Deus nos quer como colaboradores Seus (1Cor 3,9), herdeiros segundo a promessa (Gál 3,29), realizados e na plena posse da «gloriosa liberdade dos filhos de Deus» (Rom 8,21). O Espírito que nos representa e reza em nós e por nós «com gemidos inefáveis» (Rom 8,26) não quer substituir a nossa oração, mas levar-nos à oração. Necessitamos absolutamente de Cristo-Representante para que Deus não nos despeça. Por causa de nossa congênita incapacidade, sem Cristo, Deus nos demitiria. Mas Cristo, precisamente porque é representante e não substituto, não insistirá na nossa despedida. Deus não nos demite por causa de Cristo.

TAMBÉM A IGREJA DEVE SER REPRESENTANTE

«Nisto havemos conhecido a caridade, em que Ele deu a vida por nós; e também nós temos o dever (*opseillomen*) de dar a vida pelos irmãos» (1Jo 3,16). Ao receber corresponde o dar. E' dando que recebemos. Redimidos pela ação vicária de Cristo, realizados agora como homens e cristãos, devemos fazer-nos também nós representantes dos outros. «Alegro-me dos meus sofrimentos *por vós* e supro (*antanaplerôo*: contrabalançar) em minha carne o que falta (*hystérema*) às tribulações de Cristo por seu corpo, que é a Igreja» (Col 1,24). A representação de Cristo não é um fato consumado e perfeito, mas deve continuar na vida do apóstolo: algo «falta» à paixão de Cristo e o apóstolo «supre». Paulo, que tão vivamente acentua a unicidade do mediador Cristo, vê em sua própria ação e sofrimento um agir e sofrer «por» (*hypér*) suas comunidades (cf. 2Cor 12,15; Ef 3,1-13; Col 2,1; 4,12). Ele está sempre pronto e disposto a ser um representante para todos, até mesmo a derramar o seu sangue vicariamente por outros (cf. Flp 2,17; 2Tim 4,6). Aos colossenses apresenta Epafras «que não cessa de lutar por vós em suas orações» (Col 4,12).

Entramos aqui na rica e tradicional doutrina e prática cristã da «*communio sanctorum*»: os Santos «intercedem» por nós. E' preciso tomar o *intercedere* em seu sentido etimológico de interpor-se entre Deus e nós: eles são nossos representantes, nossos advogados, nossos mediadores. A ação vicária de Cristo continua nos Santos. Nêles Cristo continua nosso representante através dos séculos. Mas «santos» no sentido bíblico da palavra: todos os batizados que vivem no Espírito de Cristo. Depois de insistir com o Apóstolo no único Mediador (1Tim 2,5-6), o

Concílio Vaticano II ensina que «a materna missão de Maria a favor dos homens de modo algum obscurece nem diminui esta mediação única de Cristo, mas até ostenta sua potência, pois todo salutar influxo da Bem-aventurada Virgem em favor dos homens não se origina de alguma necessidade interna, mas do divino beneplácito e *flui dos superabundantes méritos de Cristo, repousa na Sua mediação, dela depende inteiramente e dela auge tódá a fôrça*. De modo algum impede, mas até favorece a união imediata dos fiéis com Cristo» (LG 60/148). «A única mediação do Redentor não exclui mas suscita nas criaturas uma variegada cooperação que participa de uma única fonte» (LG 62b/151).

Estamos aqui diante de um ponto central da vida cristã, perante aquilo que dá sentido e razão de ser à vocação cristã. «Tremendo mistério e nunca assaz meditado!» — exclamava Pio XII na sua encíclica *Mystici Corporis* (n. 44); e explicava: «Que a salvação de muitos depende das orações e dos sacrifícios voluntários, feitos com esta intenção, pelos Membros do Corpo Místico de Jesus Cristo e da colaboração que os fiéis, sobretudo os pais e mães de família, devem prestar ao divino Salvador». Mais adiante, no n. 106, dizia o mesmo Papa Pio XII: «Ainda que o Salvador, pelos seus cruéis tormentos e morte dolorosíssima, mereceu à Igreja um tesouro infinito de graças, contudo estas graças, por disposição da divina Providência, são-nos comunicadas por partes e a sua maior ou menor abundância depende não pouco também das nossas boas obras, com que imparamos da bondade divina e atraímos sobre os próximos a chuva dos dons celestes. Será esta chuva abundantíssima, se, não contentes de oferecer a Deus fervorosas preces, sobretudo participando devotamente e, quando possível, todos os dias, ao sacrifício eucarístico, procurarmos, com obras de misericórdia cristã, aliviar os sofrimentos de tantos indigentes; se preferirmos os bens eternos às coisas caducas dêste mundo; se refrearmos êste corpo mortal com voluntária mortificação, negando-lhe todo o ilícito e impondo-lhe fadigas e austeridades; se recebermos com humildade, como da mão de Deus, os trabalhos e dores desta presente vida. E' assim que, segundo o Apóstolo, 'completaremos em nossa carne o que falta às tribulações de Cristo por seu corpo, que é a Igreja' (cf. Col. 1,24)».

Em certo sentido vale para todos os batizados o que o Apóstolo dizia de si: «Evangelizar não é glória para mim, mas sim necessidade. Ai de mim se não evangelizar» (1Cor 9,16). Por isso diz o Concílio que «o membro que não trabalha para

o aumento do Corpo segundo sua medida deve considerar-se inútil para a Igreja e para si mesmo» (AA 2a/1334).

Gostaria de concluir com um maravilhoso pensamento, assim desenvolvido por J. Ratzinger¹⁰: A luz da lei da representação compreenderemos melhor o caráter absoluto que o Cristianismo se atribui para a salvação do gênero humano e a doutrina da Igreja como único meio de salvação. Agora vemos que no conjunto da humanidade há serviços essenciais que não são exigidos por todos, mas que são indispensáveis para todos, visto que deles dependem e por eles vivem diante de Deus. Agora se vê mais claramente que o serviço central e único, do qual depende a humanidade inteira, é o serviço de Cristo; e que este ministério deve ser levado adiante pela comunidade dos que aceitaram o Senhor em espírito de fé; e que sem esta diaconia a humanidade não poderia subsistir em sua vocação divina. Assim se abre uma nova perspectiva que nos permite divisar em que sentido a Igreja é absolutamente necessária para a salvação. E aquele que desta maneira chegou a compreender o conteúdo da realidade cristã não mais irá comparar erroneamente sua existência cristã com a dos outros para verificar as vantagens que teria o ser-cristão sobre a vida dos outros, seja para facilitar sua vida moral, seja para aumentar sua sensação de felicidade espiritual. O cristão agora reconhecerá que, pela vocação cristã e eclesial, sua vida não foi facilitada, mas até dificultada, e isso simplesmente porque foi contratado para uma importantíssima função *em favor dos outros*. Ele agora compreenderá que ser-cristão quer dizer ser-para-os-outros. Ele não negará que isso vai significar para si bastas vezes um fardo a mais, porém um fardo santo: estar a serviço da humanidade. Ser-cristão é um apelo à generosidade e à magnanimidade dos homens. Ser-cristão tem o sentido de estar disposto, como Simão de Cirene, a servir sob o peso da cruz de Cristo para a história do mundo e para a vida verdadeira dos homens. O cristão aceitará sua tarefa com ânimo alegre, sem lançar invejosos olhares vinhos para os outros com o fim de comparar o pesado fardo de seus deveres com o peso talvez bem menor agüentado pelos que, segundo crê, também irão para o céu. O cristão sentir-se-á humildemente orgulhoso e sinceramente satisfeito e alegre por ter sido escolhido e chamado por Deus para tão importante e santa tarefa. E esta função não é grande porque ele será salvo e os outros se condenarão, mas porque *através*

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Stellvertretung*, loc. cit., pp. 573-575.

*dê*le também os outros poderão salvar-se. Ensina o Vaticano II que «assim êste povo messiânico, embora não abranja atualmente todos os homens e por vêzes apareça como pequeno rebanho, é contudo para o gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação. Constituído por Cristo para a comunhão de vida, caridade e verdade, é por Êle ainda assumido como instrumento de redenção de todos e é enviado ao mundo inteiro como luz do mundo e sal da terra» (LG 9b/25). E' ainda o Servo de Javé que se perpetua na Igreja. Na verdade «a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano» (LG 1a/1). Para poder ser a salvação de todos, a Igreja não precisa identificar-se exteriormente com todos. Sua essência está em que ela, seguindo a Cristo, o «único», represente o grupo dos «poucos» através dos quais Deus quer salvar os «muitos». Sua missão não é executada *por* todos mas *para* todos.

Entretanto, a compreensão desta tarefa vicária ou representativa da Igreja não deve levar-nos à falsa doutrina da fácil salvação de todos. Como vimos, a lei da representação não nega o princípio da responsabilidade individual, nem anula a possibilidade de verdadeira culpa pessoal e da conseqüente rejeição e condenação. E' evidente que a concessão da graça salvífica que flui da fôrça da representação não se faz mágica ou mecânica-mente, mas exige, da parte de cada um, abertura, disposição e boa vontade para receber o fluxo da graça. Pois o cristão representa os outros homens, mas não os substitui: êle os ajuda para que possam realizar-se mais plenamente, encontrar sua identidade, cada um naquilo em que é insubstituível, único, êle próprio, pessoal.

A MISSÃO DA IGREJA

A MISSÃO PRÓPRIA DA IGREJA

A grande finalidade da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, anunciada logo no início, é dar um ensinamento mais exato (*pressius declarare*) sobre a natureza e sobre a missão da Igreja. Mas no texto de fato encontramos apenas poucas indicações sobre esta missão. Não há um capítulo ou ao menos um artigo ou número especial que nos fale algo mais sistematicamente da missão própria da Igreja. Por isso, para têmos sobre este ponto a doutrina do Concílio, será necessário recolher de seus vários documentos as indicações que cá e lá se encontram. E neste momento de secularização e horizontalismo é importante conhecer mais claramente a missão própria da Igreja e a doutrina do Vaticano II a este respeito.

A Igreja é o sacramento de Cristo, isto é, Seu sinal e instrumento para continuar Sua missão neste mundo até à consumação do Reino de Deus. Por isso a Missão da Igreja deve ser procurada na própria missão de Cristo. O Concílio afirma na *Gaudium et Spes*, n. 3b: «Guiada pelo Espírito Santo, a Igreja pretende somente uma coisa: continuar a obra do próprio Cristo». Ora, segundo o Concílio, Cristo veio, enviado pelo Pai,

- para inaugurar na terra o Reino de Deus (LG 3,5);
- para entrar de modo novo e definitivo na história humana, ser o chefe da nova humanidade e tornar os homens participantes da natureza divina (AG 3b/868);
- para do gênero humano todo formar o único Povo de Deus, reuni-lo no único Corpo de Cristo e coedificá-lo no único Templo do Espírito Santo (AG 7c/881);
- para assumir em Si mesmo a história do mundo e recapitular em Si todas as coisas (GS 38a/316) ou restaurar todas as coisas (LG 3);
- para ser luz dos povos (LG 1,3);

- para revelar aos homens a vontade do Pai (LG 2);
- para instituir uma nova e perfeita Aliança entre Deus e os homens (LG 9a);
- para evangelizar os pobres, sanar os contritos de coração, procurar salvar o que tinha perecido (LG 8c; SC 5a/526; AG 5a/871; LG 8c);
- para realizar a redenção mediante a obediência (LG 3), na pobreza e na perseguição (LG 8c);
- para ser o princípio de salvação para todo o mundo (LG 17);
- para livrar os homens do poder das trevas e de satanás (AG 3a/867);
- para reconciliar consigo o mundo (AG 3a/867);
- para dar testemunho da verdade, para salvar e não para condenar, para servir e não para ser servido (GS 3b/204);
- essencialmente (*de se*) para salvar os homens; mas também (*quoque*) para instaurar a ordem temporal (AA 5/1350).

Esta é a missão de Cristo. E' nesta missão que a Igreja é inserida. «Assim como Cristo foi enviado pelo Pai, assim também Ele enviou os apóstolos, cheios do Espírito Santo, não só para pregarem o Evangelho a toda a criatura, anunciarem que o Filho de Deus, pela sua morte e ressurreição, nos libertou do poder de Satanás e da morte e nos transferiu para o Reino do Pai, mas ainda para levarem a efeito o que anunciavam: a obra da salvação através do Sacrifício e dos Sacramentos» (SC 6/528; cf. AG 5a/871). Quanto à missão da Igreja, de modo geral, encontramos nos documentos do Vaticano II as seguintes formulações:

- ser em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano (LG 1);
- ser para todo o gênero humano germe firmíssimo de unidade, esperança e salvação (LG 9b);
- ser instrumento de redenção para todos (LG 9b);
- ser para todos e cada um o sacramento visível da salutífera unidade (LG 9c);
- ser o sacramento universal de salvação (LG 48b; GS 45a/342);
- anunciar o Reino de Cristo e de Deus, estabelecê-lo em todos os povos e ser dêse Reino o germe, o início e o instrumento (LG 5b);
- propagar a fé e a salvação de Cristo (AG 5a/871);
- todas as obras da Igreja tendem a êsse fim: santificar os homens em Cristo e glorificar a Deus (SC 10b/537);
- é missão da Igreja salvar os homens pela fé em Cristo e por Sua Graça (AA 6e/1351);
- sua meta é o Reino de Deus, iniciado pelo próprio Deus na terra, a ser estendido mais e mais até que no fim dos tempos seja consumado (LG 9b);
- revelar ao mundo o mistério de Cristo (LG 8d);
- manifestar o mistério de Deus (GS 41a/325);
- iluminar o mundo inteiro com a mensagem evangélica e reunir em um único Espírito todos os homens de todas as nações, raças e culturas (GS 92a/515);

— expandir o reino de Cristo por sobre toda a terra, para a glória de Deus Pai, tornando os homens todos participantes da redenção salutar e orientando de fato através deles o mundo inteiro para Cristo (AA 2a/1334).

No Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 5, depois de ensinar que a obra redentora de Cristo consiste essencialmente (*de se*) na salvação dos homens e que inclui também (*quoque*) a instauração da ordem temporal, o Concílio declara: «Portanto, a missão da Igreja não consiste só em levar aos homens a mensagem de Cristo e Sua graça, mas também em penetrar do espírito evangélico as realidades temporais e aperfeiçoá-las». Segundo este texto a missão essencial (*de se*) da Igreja é levar aos homens a mensagem e a graça de Cristo («salvação dos homens»); a sua missão complementar (*quoque*) é penetrar do espírito evangélico as realidades temporais e levá-las assim à consunção. Pois é certo que o Reino de Cristo não é deste mundo (cf. Jo 18,36); que é «um Reino com índole não terrestre mas celeste» (LG 13b/35); que «o progresso terreno deve ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo» (GS 39b/319); que os cristãos não buscam o progresso e a prosperidade meramente material dos outros homens (AG 12a/890); que a Igreja «não foi instituída para buscar a glória terrestre» (LG 8c). Mas não esqueçamos que «também o mundo, que está intimamente ligado com o homem e que por ele chega ao seu fim, será perfeitamente restaurado» (LG 48a/128); que, portanto, o Reino de Deus inclui também a «terra consumada» e o «universo transformado» (cf. GS 39a/318); que com o serviço terreno se prepara a matéria do Reino celestial (GS 38a/316); que o amor e sua obra permanecerão na eternidade (GS 39a/318); que os bons frutos da natureza e do nosso trabalho nós os encontraremos novamente, purificados, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o Reino (GS 39c/320). É de fundamental importância ver com nitidez esta essencial ordenação das coisas da ordem temporal ao Reino de Deus. Como germe e início do Reino de Deus e seu instrumento de propagação (LG 5b) a Igreja deve também interessar-se por aquilo que o Concílio chama de *matéria* do Reino de Deus (GS 38a/315). É indiscutivelmente certo que o homem tem uma vocação divina ou «cristã» («sobrenatural»): «Deus chamou e chama o homem para que, com sua natureza inteira, dê sua adesão a Deus na comunhão perpétua da incorruptível vida divina» (GS 18b/251): é sua vocação final e mais importante para o Reino de Deus; e ser fiel a este chamado divino deve ser sua principal preocupação e é também sua gran-

deza, dignidade e honra. Mas não é menos certo que este mesmo homem recebeu de Deus também esta vocação «humana»: ser o senhor e dominador de todas as coisas terrenas para subjugar-las, dominá-las, usá-las, governá-las em justiça e santidade e referi-las a Deus, para que através do homem louvem a Deus e consigam sua consumação no Reino de Deus (cf. GS 12c/237; LG 48a/128; GS 34a/304). É a *humanização* do mundo, para que de fato «todas as coisas existentes na terra sejam ordenadas ao homem como a seu centro e ponto culminante» (GS 12a/235). Humanizar o mundo é cronologicamente o primeiro mandamento que Deus deu ao homem (cf. Gn 1,26; Sab 2,23; Sl 8,5-7; Eccl 3,11; Eccl 17,3-10). É o cristão que não se insere nesse empenho de construir a ordem temporal para tornar o mundo mais humano e justo «coloca em perigo sua salvação eterna» (GS 43a/333), isto é: poderá não entrar no Reino de Deus. A vocação cristã («sobrenatural») não anula a vocação humana («natural»). A busca do Reino de Deus não dispensa do trabalho na terra. É certo que humanizar (isto é: fazer com que o homem responda à sua vocação natural) ainda não é sinônimo de evangelizar (isto é: fazer com que o homem responda à sua vocação sobrenatural); mas a evangelização não pode olvidar a humanização. Em seu sentido próprio, evangelização será sempre anunciar a Boa-Nova de Cristo sobre o Reino de Deus (a vocação «sobrenatural»), ou «promover a glória de Deus pelo advento de Seu Reino e conseguir a vida eterna em favor de todos os homens: para que conheçam o único Deus verdadeiro e aquele a quem enviou, Jesus Cristo» (AA 3b/1337); ou «anunciar aos não-crentes a mensagem da salvação para que todos os homens conheçam o único verdadeiro Deus e Aquêlê que enviou, Jesus Cristo, e se convertam de seus caminhos fazendo penitência; e anunciar aos crentes a fé e a penitência, dispô-los para os Sacramentos, ensinar-lhes a observar tudo o que Cristo mandou e estimulá-los para toda a obra de caridade, piedade e apostolado» (SC 9b/535). A humanização será apenas «alguma preparação para que se receba a mensagem do Evangelho» (GS 57f/388; cf. 40d/324). Mas será bom insistir neste princípio: O Concílio pede aos Bispos que «ensinem que as próprias coisas terrenas e as humanas instituições, segundo os desígnios de Deus Criador, se podem ordenar à Salvação dos homens e, por conseguinte, contribuir não pouco para a edificação do Corpo de Cristo» (CD 12b/1038). Mas a íntima vocação da Igreja (*intima Ecclesiae vocatio*) se realiza de fato apenas quando nos comunicamos mutuamente em caridade e louvamos a Santíssima Trindade (cf. LG 51b).

Na mensagem para o Dia das Missões, de 5-6-1970, num texto cuidadosamente estudado e redigido, o Papa Paulo VI discorre assim sobre a diferença entre evangelização e desenvolvimento ou humanização: «Nesta revisão da vocação missionária da Igreja há um ponto que se evidencia entre os outros, pondo em confronto duas concepções diversas, relacionadas com a orientação geral da atividade missionária, que se definem e distinguem como dois nomes: evangelização e desenvolvimento. Por *evangelização* entende-se a ação propriamente religiosa, dedicada ao anúncio do Reino de Deus, do Evangelho, como revelação do designio salvífico em Cristo Senhor, mediante a ação do Espírito Santo, que encontra seu vínculo no ministério da Igreja, a sua finalidade na edificação da mesma, e o seu termo na glória de Deus. Esta é a doutrina tradicional reproposta autorizadamente pelo Concílio. Por *desenvolvimento* entende-se a promoção humana, civil e temporal daqueles povos que, em contacto com a civilização moderna e com as ajudas que esta lhes pode dar, tomam nova consciência de si e se encaminham para níveis superiores de cultura e prosperidade. O missionário deve interessar-se por esta promoção como por um dever imprescindível (cf. AG 11). A gravidade desta questão, que põe em confronto as duas concepções, deriva de dois perigos: o de as tornar exclusivas, uma em relação à outra; e o de estabelecer inexatamente as relações que devem existir entre elas. Estamos convencidos que este confronto não pode constituir um dilema que exclui a coordenação, a complementação e a síntese entre a evangelização e o desenvolvimento. Para nós, que temos fé, seria inconcebível uma atividade missionária que tivesse como finalidade, única ou principal, as realidades terrestres, perdendo de vista o seu fim essencial: levar a todos os homens a luz da fé, regenerá-los por meio do batismo, associá-los ao Corpo Místico de Cristo, à Igreja, educá-los para a vida cristã e infundir-lhes a esperança da vida ultraterrena. Não é sequer admissível que a ação missionária da Igreja seja insensível às necessidades e aspirações dos Povos em fase de desenvolvimento e que as suas finalidades religiosas prescindam dos deveres fundamentais da caridade humana. Não podemos esquecer a solene lição do Evangelho, sobre o amor ao próximo sofredor e necessitado (cf. Mt 25,31-46), repetida pela pregação dos Apóstolos (cf. Jo 4,20; Tg 2, 14-18) e confirmada por toda a tradição missionária da Igreja. Nós mesmo, na Nossa Encíclica *Populorum Progressio*, inculcamos o dever de favorecer resoluta e prudentemente o bem-estar econômico, cultural, social e espiritual dos Povos, especialmente daqueles do chamado «Terceiro Mundo», onde a ação missionária encontra campo mais vasto para a sua atividade (cf. AG 12). Não deve haver um dilema. A questão diz respeito, principalmente, à prioridade dos fins e também à prioridade das intenções e dos deveres. É indiscutível que a atividade missionária tem por fim, antes de tudo, a evangelização, devendo manter esta prioridade, quer na concepção que a inspira, quer nos modos como é organizada e exercida. A atividade missionária perderia sua razão de ser se procurasse afastar-se do eixo religioso que a sustenta: acima de tudo, o Reino de Deus, o Reino de Deus entendido no seu sentido vertical, teológico e religioso, que liberta o homem do pecado, propondo-lhe o amor como mandamento supremo e a vida eterna como destino último. Este eixo é, por outras palavras, o *querigma*, a Palavra de Cristo, o Evangelho, a fé, a graça, a oração, a cruz e os bons costumes cristãos. E devemos convencer-nos que a fidelidade a este programa fundamental da atividade missionária pode gerar grandes dificuldades que, algumas

vêzes, impedem a sua realização e expansão: a nossa missão é *loucura e escândalo* (cf. 1Cor 1,18ss). Mas, ainda hoje, não menos do que no início da pregação cristã, é esta a sua força e a sua sabedoria. Praticamente, também hoje, o que na economia terrena constitui um obstáculo para a evangelização, ou seja, o seu caráter espiritual, pode tornar-se a sua libertação dos grilhões materiais da economia, da suspeita de colonialismo e da ineficiência do naturalismo, no diálogo com as diferentes civilizações». (SEDOC 3, cc. 158-162).

Assim como o aumento do Reino de Cristo e o progresso da ordem temporal não devem ser identificados ou confundidos, nem devem ser separados ou opostos, mas fazem parte de um mesmo e único plano divino inicial e levam ao mesmo e único fim que é o Reino de Deus consumado, assim devemos também distinguir (sem identificação e confusão, sem separação, dualismo, dicotomia, antinomia e oposição, mas com harmonia, colaboração, coexistência e até interpenetração) entre evangelização e humanização: ambas obedecem ao mesmo desígnio inicial e ambas devem conduzir ao mesmo Reino final de Deus. Mas ambas se realizam em duas ordens distintas (cf. AA 5/1350). *Distinctio simul et harmonia* (LG 36d/94). Há dualidade, mas não dualismo. Alguns sentem dificuldades em admitir a dualidade de ordens, temendo que a dualidade leve ao dualismo ou à dicotomia. Há motivos históricos que justifiquem plenamente semelhantes temores. Nas relações Igreja-Mundo houve de fato muito dualismo e excessiva separação. Temos um exemplo clássico, com funestas conseqüências, nas Duas Cidades de Santo Agostinho. E' absolutamente necessário evitar o dualismo. Mas não podemos deixar de afirmar a dualidade. Cristo a insinua quando declara: «Meu reino não é d'êste mundo» (Jo 18,36); quando manda: «Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» (Mt 22,21); quando responde ao anônimo da multidão: «Mas, homem, quem me constituiu juiz ou partidador entre vós» (Lc 12,14)? E' necessário distinguir entre a ordem da Criação e a ordem da Redenção: o ato divino de criar e conservar não se identifica formalmente com o ato divino de redimir e de salvar; a intervenção de Deus na Criação não é idêntica à Sua intervenção na Redenção. «Para estabelecer a paz ou a comunhão com Êle e a fraterna sociedade entre os homens pecadores, Deus decretou entrar na História humana de modo *novo* e definitivo»: *in historiam hominum novo et definitivo modo intrare decrevit* (AG 3a/867). O ato divino do qual resulta a Igreja não se identifica com o ato da Criação. Foi também com êste ato ou em vista d'êle que começou a História da Salvação que, por isso e como tal, se distingue da História do homem. Mas o mesmo Verbo que entrou

de modo nôvo e definitivo na história humana e iniciou a ordem da Redenção, êste mesmo Verbo é também Autor da ordem da Criação (GS 38a/316; 45b/343); e o mesmo Deus é o Senhor da História do Homem e da História da Salvação (GS 41b/326). E por isso entre ambas não pode haver oposição. E' preciso insistir: as duas ordens ou os dois planos caminham para o mesmo fim: o Reino de Deus consumado, quando Deus será tudo em tôdas as coisas. Então — e apenas então — a Igreja e o Mundo coincidirão no Reino de Deus. Até lá caminharão por dois caminhos distintos, tendo cada um sua autonomia, sua consistência, suas leis. São como que dois pólos em tensão (lei da vida), mas com harmonia (LG 34d/94) e interpenetração (GS 40c/327), prestando-se as duas Cidades serviços mútuos (GS 11a/234). «A comunidade cristã se sente verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história» (GS 1/200): as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos homens são também as alegrias e esperanças, as tristezas e angústias dos discípulos de Cristo e não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração. Pois a Igreja é «uma assembléia visível e uma comunidade espiritual que caminha juntamente com a humanidade inteira» (GS 40b/322): «ela existe no mundo e com êle vive e age» (GS 40a/321); e «os fiéis leigos pertencem plenamente tanto ao Povo de Deus como à sociedade civil» (AG 21b/937; GS 40b/322; GS 76c/460; AA 5/1350; cf. também LG 36d/94, um texto importante). Devemos, absolutamente, evitar conceber a Igreja como uma sociedade separada do mundo: foi o que levou a uma separação entre Deus e o mundo. A Igreja não existe para si, não é um fim em si, mas existe para o mundo.

A humanização ou progresso na ordem temporal ou a realização da vocação natural do homem é a missão própria da comunidade humana em sua organização política, econômica, social e cultural; é a tarefa específica dos políticos, economistas, sociólogos, cientistas e técnicos e que devem ter, para poderem cumprir sua missão, no seu campo específico de trabalho, autonomia própria e princípios próprios (cf. LG 36d/94; GS 36b/310; AA 7b/1356). Esta é a ordem temporal, na qual se faz o trabalho da humanização. Humanizar, portanto, é a tarefa própria da política, da economia, da cultura, da civilização. Mas os cristãos devem estar presentes como o fermento na massa.

A evangelização ou o aumento do Reino de Deus ou a realização da vocação sobrenatural do homem é a missão própria da Igreja. O Concílio é bastante incisivo quando declara que «a missão própria que Cristo confiou à sua Igreja não é

de ordem política, econômica ou social; sua finalidade fixada por Cristo é de ordem religiosa» (GS 42b/329). Na nota 11 o Concílio cita então o conhecido texto de Pio XII (de 9-3-1956) no qual o Papa falava ainda mais incisivamente, declarando que a Igreja não recebeu *nenhum* fim de ordem cultural e que a sua finalidade é *estritamente religiosa e sobrenatural*.

Mas o Concílio não ignora que a missão religiosa da Igreja vai incidir indiretamente também no campo cultural e na construção da ordem temporal. Por isso o texto continua: «Desta mesma missão religiosa decorrem benefícios, luzes e forças que podem auxiliar a organização e o fortalecimento da comunidade humana» (cf. também GS 40c/323). Outra vez: *distinctio simul et harmonia*. Pois o Concílio sabe que a Boa-Nova de Cristo «restaura constantemente a vida e a cultura do homem decaído; combate e remove os erros e os males decorrentes da sempre ameaçadora sedução do pecado; purifica e eleva constantemente os costumes dos povos; fecunda as qualidades do espírito e os dotes de cada povo e de cada idade com as riquezas do alto, fortificando-os, aperfeiçoando-os e restaurando-os em Cristo» (GS 58d/392). E assim «enquanto cumpre sua missão própria, a Igreja estimula a civilização humana e contribui para ela». E então, na nota 7, o Concílio repete a fórmula de Pio XI: «Jamais se deve perder de vista que o objetivo da Igreja está na evangelização: se ela civiliza é mediante a evangelização». *Civilizar evangelizando*. «Desta maneira a missão da Igreja se manifesta como religiosa e, por isso mesmo, humana no mais alto grau» (GS 11c/234). Pois «pregando a verdade evangélica e iluminando todos os setores da atividade humana pela sua doutrina, pelo testemunho dos fiéis cristãos, a Igreja respeita e promove também a liberdade política e a responsabilidade dos cristãos» (GS 76c/460). E «todo aquele que segue a Cristo, o homem perfeito, torna-se também ele mais homem» (GS 41a/325).

Assim, pois, não é missão da Igreja criar uma cultura ou «civilização cristã», própria, paralela, ao lado ou no meio das outras culturas e civilizações: sua missão é evangelizar todas elas: «Por força de sua missão e natureza a Igreja não se prende a nenhuma forma particular de cultura humana, sistema político, econômico e social» (GS 42d/331). Ou, como diz o Concílio repetindo as palavras da Carta a Diogneto (composta entre os anos 190 e 200), «o que a alma é no corpo isto sejam os cristãos no mundo» (LG 38). E' preciso insistir com palavras do Concílio: «os cristãos de todos os povos reunidos na Igreja não se distinguem dos outros homens nem pelo regime,

nem pela língua, nem pelas instituições políticas. Por isso vivam para Deus e para Cristo conforme os sadios hábitos de vida de sua nação» (AG 15f/904). Eis a definitiva condenação da «cristandade» e da eterna tentação de formar guetos. Não é missão da Igreja construir no mundo dos homens um mundo à parte, com forma cristã de governo, com partido político próprio, com sindicato próprio, com escola própria: experimentando com o mundo a mesma sorte terrena, a Igreja «é como que o fermento e a alma da sociedade humana» (GS 40b/322; 44a/339; AA 2b/1335). Sua missão é formar cristãos que vivam o Sermão da Montanha no meio dos homens, nos Estados, nos Partidos, nos Sindicatos, nas Escolas, nas Empresas, nas Instituições da sociedade humana, qualquer que seja o seu tipo, seu estilo, sua cultura, sua civilização; formar cristãos que «procuram o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus; que vivem no século, isto é, em todos e cada um dos ofícios e trabalhos do mundo; que vivem nas condições ordinárias da vida familiar e social, pelas quais sua existência é como que tecida: lá são chamados por Deus para que, exercendo seu próprio ofício guiados pelo espírito evangélico, a modo de fermento, de dentro, contribuam para a santificação do mundo. E assim manifestam Cristo aos homens, especialmente pelo testemunho de sua vida resplandecente em fé, esperança e caridade...» (LG 31b/77).

IGREJA IMANENTE E TRANSCENDENTE

Mas para poder cumprir sua missão e estender-se a todas as regiões da terra, a Igreja «entra na história dos homens e simultaneamente transcende os tempos e os limites dos povos»: *in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit* (LG 9c). A Igreja é ao mesmo tempo imanente e transcendente.

Ela é *imanente*, quer dizer: Como Cristo «entrou na história humana» (cf. AG 3a/867), assim também a Igreja deve entrar na história dos homens, identificar-se com eles. «Como Cristo, por Sua encarnação, se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas as sociedades, para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus» (AG 10/885). Também a Igreja deve «encarnar-se», «inserir-se na humanidade» (GS 11c/234), sentir-se verdadeiramente solidária (*intime coniuncta*) com o gênero humano e sua história (GS 1/200). Caminhando juntamente com a humanidade inteira, deve

experimental com o mundo a mesma sorte terrena (GS 40/322); deve ajudar os homens no esforço de tornar mais humana a família dos homens e sua história (GS 40c/323). Por isso, condicionada ela mesma pela história, sofre suas mudanças e deve adaptar-se a cada geração (*modo unicuique generationi accomodato*; GS 4a/205), deve a todo momento perscrutar os sinais dos tempos, conhecendo e entendendo o mundo no qual concretamente vive, suas esperanças, suas aspirações e sua índole freqüentemente dramática (GS 4 e 11). Por sua natureza imanente deve encarnar-se em cada povo e por isso «desde o início de sua história aprendeu a exprimir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos e, além disso, tentou ilustrá-la com a sabedoria dos filósofos, com o fim de adaptar o Evangelho, enquanto possível, à capacidade de todos e às exigências dos sábios. Esta maneira adaptada de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei de toda a evangelização. Dêste modo se estimula em todas as nações a possibilidade de exprimirem a seu modo a mensagem de Cristo» (GS 44b/339). Imanente, encarnada, presente, inserida nos povos, a Igreja «nada subtrai ao bem temporal de qualquer povo, até pelo contrário fomenta e assume, enquanto bons, as capacidades, as riquezas e os costumes dos povos; e assumindo-os, purifica-os, reforça-os e eleva-os» (LG 13b); trabalha de tal maneira «que tudo o que de bom se encontra semeado no coração e na mente dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos não só não desapareça, mas seja sanado, elevado e aperfeiçoado» (LG 17); «cultiva e desenvolve os valores e os dotes de espírito das várias nações e povos» (SC 37/582; cf. ainda AG 9b/884; 18b/920; 22a/941; NA 2b/1582). Assim surgem as Igrejas Particulares, a partir da lei da imanência.

Mas a Igreja é simultaneamente imanente e *transcendente*, quer dizer: ultrapassa os tempos e os limites dos povos (LG 9c). Por ser imanente deve encarnar-se nas diversas culturas humanas e formar as Igrejas Particulares; mas por ser transcendente «não está ligada de maneira exclusiva e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente. Fiel à própria Tradição e simultaneamente consciente de sua missão universal, ela pode entrar em comunhão com as diversas formas de cultura» (GS 58c/391). Atenda-se bem à matizada e feliz formulação desta doutrina do Concílio: a Igreja não só pode mas deve estar intimamente ligada a culturas particulares (exige-o sua imanência e seu dever de concretizar-se historicamente na forma de Igrejas Particulares): mas esta encarnação na cultura não deve

ser feita *exclusive et indissolubiler*, isto é: não deve ser nem *exclusiva*, de tal maneira que não permita pluralidade de formas; nem deve ser *indissolúvel*, de tal maneira que não permita abandonar formas e culturas já obsoletas ou ultrapassadas: ela deve estar sempre aberta, pronta e disposta a recomençar sua encarnação em novas formas ou, como diz o Concílio: a «entrar em comunhão com as diversas formas de cultura», também com culturas inteiramente novas, como essa «cultura secularizada» que agora está surgindo ou com outras que certamente surgirão no futuro. Exemplo: a encarnação da Igreja na cultura greco-romana foi certamente providencial e bem sucedida, resultando uma Igreja Particular chamada Igreja Latina. Mas porque essa Igreja Latina era de fato e simultâneamente o centro visível de unidade da Igreja Universal, ela podia dar (e deu) a impressão de ser a expressão simplesmente da Igreja. De fato não é nem deve ser; também para a Igreja Latina enquanto tal e enquanto particular, vale o princípio da transcendência, isto é: a Igreja não está ligada à cultura greco-romana nem de modo exclusivo nem de modo indissolúvel. Em outras palavras: a Igreja Latina como tal pode desaparecer sem que isso afete a perenidade ou a sobrevivência da Igreja tal como foi fundada por Cristo (que certamente não a fundou «latina»). Devemos estar dispostos a morrer em defesa da Igreja, mesmo em defesa do direito e dever que ela tem de ser também «latina» nas regiões onde predominar esta cultura; mas não precisamos derramar nosso sangue para manter a perenidade da Igreja Latina num mundo cultural não-latino.

A TENSÃO ENTRE TRADIÇÃO E PROGRESSO NA IGREJA

No cumprimento de sua missão a Igreja sente, particularmente hoje, a tensão entre Tradição e Progresso. Já surgem movimentos organizados que se dizem «tradicionalistas» com o fim de salvaguardarem o patrimônio do passado e de combaterem abertamente o que eles denominam «progressismo». Acirram-se os ânimos e mais e mais claramente aparece um espírito de luta e de cruzada, de partido e de fanatismo que cega e ensurdece a tal ponto de já não permitir suficiente serenidade para ver, ouvir e discernir o que, de um e de outro lado, há de bom e verdadeiro, de santo e justo. Já começa o infeliz processo generalizador dos profissionais colecionadores de lamentáveis fatos isolados. Entra em ação o demônio da espionagem, da delação e da acusação. Multiplicam-se os «documentos» sôbre as mesas de intimidadas autoridades. Dir-se-ia que estão para recomençar

os processos de inquisição. E infelizmente nem tôdas as autoridades que recebem a inquietante documentação têm a confiança, a atitude de fé e o bom-senso que marcavam as palavras de João XXIII: «No exercício de Nosso ministério — dizia êle aos Padres Conciliares no discurso de abertura do Concílio — chegamos aos ouvidos insinuações de almas, ardorosas sem dúvida no zêlo, mas não dotadas de grande sentido de discrição e moderação. Nos tempos modernos não vêem senão prevaricações e ruínas; vão repetindo que a nossa época, em comparação com as passadas, tem piorado; e comportam-se como quem nada aprendeu da História, que é também mestra da vida, e como se no tempo dos Concílios Ecumênicos precedentes tudo fôsse triunfo completo da idéia e da vida cristã e da justa liberdade religiosa. Mas a Nós parece-Nos que devemos discordar dêsses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo».

Os que se dizem «tradicionalistas» hão de conceder que a boa Tradição cristã, aquela que êles e todos nós defendemos e queremos, é viva, é vida e, por isso mesmo, exige o Progresso. Entre Tradição e Progresso pode haver tensão, mas não oposição. Sobre a Tradição o Vaticano II nos oferece um conceito bastante explícito na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, no cap. II, que nos fala da transmissão da Revelação divina. Pois «Deus dispôs com suma benignidade que *aquelas coisas que revelara para a salvação de todos os povos* permanecessem sempre íntegras e fôsem transmitidas a tôdas as gerações» (DV 7a/169). Para fazer-nos compreender como a Igreja entende esta Tradição (o Vaticano II faz questão de dizer «Sagrada Tradição»), o Concílio parte do seguinte princípio: *O Evangelho é a fonte de tôda a verdade salvífica e de tôda a disciplina de costumes* (n. 7a/169). Pròpriamente falando, não há outra fonte. «O Evangelho é para a Igreja em todos os tempos a fonte de tôda a vida» (LG 20a/46). Pois após a promulgação do Evangelho, o Magistério «não reconhece nenhuma nova revelação pública como pertencente ao divino depósito da fé» (LG 25d/62); e declara que «já não há que esperar nenhuma nova revelação pública antes da gloriosa manifestação de Nosso Senhor Jesus Cristo» (DV 4b/165). Por isso ordenou o Senhor aos Apóstolos: «*ut Evangelium tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent*» (DV 7a/169). O Evangelho é a fonte necessária, suficiente, definitiva e única da qual havemos de haurir tôdas as verdades indispensáveis para a nossa salvação (*veritas salutaris*) e tôdas as normas morais e disciplinares que devem orientar nossa vida cristã. E êste Evan-

gelho nos foi transmitido, primeiro pelos Apóstolos e varões apostólicos (mediante a pregação oral, os exemplos de vida, as instituições e os livros escritos sob a inspiração do Espírito Santo), depois por seus sucessores, os Bispos, que assistidos pelo Espírito Santo no-lo conservaram íntegro e vivo e o conservarão até a consumação dos séculos (n. 7b/170). Esta fiel transmissão íntegra e viva do Evangelho se chama *Parádosis*, *Tradição*, e «compreende tôdas aquelas coisas que contribuem para santamente conduzir a vida e fazer crescer a fé do Povo de Deus» (DV 8a/171). Ela se encontra, com uma presença viva e vivificante, na praxe e na vida da Igreja, crente e orante (8c/171). Esta Tradição, assim entendida, tem necessariamente origem nos próprios Apóstolos (*haec quae est ab Apostolis traditio...* (DV 8b/172). Por ser viva e vivificante, «*progride* na Igreja, sob a assistência do Espírito Santo» (ib.). *Traditio in Ecclesia proficit*. Progride não no sentido de aditar quantitativamente novas verdades, mas no sentido de crescer na compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas.

Enumera em seguida o Concílio quatro fatores do progresso que, sempre sob a assistência do Espírito Santo, fazem crescer aquela compreensão: a contemplação, o estudo, a íntima percepção que os fiéis experimentam das coisas espirituais e a pregação dos sucessores dos Apóstolos. Portanto, o «progresso da tradição» é obra da Igreja inteira, de todo o povo santo e profético de Deus e não apenas dos Bispos (cf. também LG 12a/32). «Os Bispos e os *Fiéis* colaboram estreitamente na conservação, no exercício e na profissão da fé transmitida» (DV 10a/175). O Magistério dos Bispos tem, na Tradição, uma função específica e exclusiva: interpreta autenticamente a palavra de Deus (DV 10b/176). Os Bispos «são os mestres autênticos dotados da autoridade de Cristo» (LG 25a/59). Mas este Magistério «deve estar sempre a serviço da Palavra de Deus, não acima dela, ensinando apenas o que foi transmitido: *docens nonnisi quod traditum est*» (DV 10b/176); (cf. LG 25d/62). E, ainda aqui, pensa-se sempre e apenas na «*traditio quae est ab Apostolis*». Pois, além do Evangelho transmitido pelos Apóstolos, não há outra fonte. E' preciso insistir: O Evangelho é a fonte de tôda a verdade salvífica e de tôda a disciplina de costumes; é para a Igreja em todos os tempos a fonte de tôda a vida (cf. DV 7a/169; LG 20a/46).

Mas o Evangelho a ser conservado com fidelidade e transmitido com vida deve ser como o fermento na massa, a luz no mundo, o sal na comida; deve encarnar-se na realidade da massa humana, com tôdas as diversidades, particularidades e va-

riedades dos povos, das civilizações, das culturas, das religiões, nas mais variadas circunstâncias dos tempos e lugares.

Em tudo isso o Evangelho será sempre e apenas o fermento, a luz, o sal; não a massa fermentada, o mundo iluminado, a comida condimentada. O que a Igreja deve conservar e transmitir será o fermento e não a massa fermentada, a luz e não um determinado mundo iluminado, o sal e não uma comida condimentada. O Evangelho concretamente encarnado numa determinada situação cultural histórica ou geográfica poderá produzir excelentes frutos de salvação e santificação e constituir uma florescente e cristianíssima Igreja Particular (no sentido do Decreto OE n. 2/831; ou LG 13c/36). Essa encarnação concreta do Evangelho terá então seus usos particulares, seus modos peculiares de rezar, pensar e exprimir o conteúdo da fé, seus costumes específicos, suas instituições características — numa palavra: suas «tradições» dentro da grande, perene e única Tradição (Parádosis, Traditio) do Evangelho. E' o necessário e inevitável pluralismo na una e única Igreja de Cristo. Mas existe sempre para os homens da Igreja a grave tentação de fixar a Igreja numa concreta e bem sucedida forma de encarnação; de perenizá-la naquele estilo, ainda quando as circunstâncias anteriores já deixaram de existir; ou de tentar repeti-la exatamente assim em outras situações. Seria o fixismo que leva ao formalismo, ao legalismo, ao juridismo, a uma perigosa espécie de farisaísmo, ao gueto. No dia em que a Igreja se considerasse pronta, feita, acabada, sempre a mesma, imutável, permanente, definitivamente estruturada em suas instituições e leis, ela deixaria de ser fermento, luz e sal, deixaria de ser o sacramento universal de salvação, deixaria de cumprir sua missão essencial («euntes docete») e começaria sua infidelidade substancial. Sempre inacabada, sempre a caminho, sempre tendente à consumação, sempre colocada em novas situações, sempre num mundo que passa e muda, deve a Igreja estar sempre *in fieri*, sempre em contínuo progresso. *Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget* (UR 6a/777).¹

¹ Num artigo na revista *Concilium* (n. 54, 1970/4, p. 420) lembra o Prof. Skydsgaard (protestante) o texto dum artigo publicado em 1931 pelo então jovem Josef Dillersberger no *Oesterreichisches Klerusblatt* (21-5-1931), intitulado «Pfingstgebet aus Zeitnot», redigido em forma de oração pela renovação da Igreja Católica, na qual Dillersberger implorava o Espírito Santo, o «tempestuoso sópro de Deus», que tudo renova. «Mas onde estais Vós cá na terra? Dizem que Vossa Igreja está repleta de Vós. Mas ali tudo é tão parado, tão silencioso — até um tanto morto! 'Dois terços de cadáver', julgou um comunista, na União Soviética... Em Vossa Igreja, Senhor, já está tudo tão velho! Nela

Esta é a situação concreta da Igreja: ela foi convocada e constituída por Deus «para que seja para todos e cada um o sacramento visível desta salutífera unidade. Devendo estender-se a tôdas as regiões da terra, ela entra na história dos homens, enquanto simultâneamente transcende os tempos e os limites dos povos. Andando, porém, através de tentações e tribulações, a Igreja é confortada pela fôrça da graça de Deus prometida pelo Senhor, para que da fraqueza da carne não decaia da perfeita fidelidade, mas permaneça digna Espôsa do Senhor e, sob a ação do Espírito Santo, não deixe de renovar-se a si mesma, até que *pela cruz* chegue à luz que não conhece ocaso» (LG 9c/26).

Por causa de uma especial assistência do Espírito Santo a Igreja é substancialmente indefectível na fiel conservação e na transmissão do Evangelho: ela o faz com fidelidade, mas entre sombras; ela, porém, é defectível e bastante humana no exercício de sua missão de encarnar o Evangelho em novas situações concretas, ou no trabalho de adaptação aos sinais dos tempos (muitas vêzes defeitos por omissão), ou na própria interpretação dêsses sinais.

Por ser essencialmente peregrina e escatológica, andando através de tentações e tribulações, a Igreja não pode parar: «O Espírito Santo impele a Igreja a abrir novos caminhos» (PO 22b/1214a). E' o progresso. Por ser essencialmente missionária e enviada aos homens que necessariamente e sempre vivem e viverão em situações históricas concretas sujeitas a contínuas e por vêzes rápidas e profundas mudanças, a Igreja estará sempre em novas situações de busca que trarão consigo incertezas, perplexidades e confusão. Ela sabe que não tem nem pode nem

as coisas velhas valem tanto, muito, muito mais do que as novas! Inovador, entre nós, é tomado por herege! Mal ousa mexer-se algo de nôvo entre nós — e já se levantam essas vozes: 'cuidado! Ficar com a tradição! Ou não foi sempre assim?! Por que mudar as coisas tão de repente?' Em Vossa Igreja, que Vos implora que tudo renoveis, qualquer novidade esbarra, na hora, com a maior desconfiança e estranheza... Espírito do Senhor, que amais as coisas novas, quando renovareis a face de Vossa Igreja? Quando nos mostrareis o que de velho pode e deve desaparecer, a fim de que o seu semblante volte a tornar-se nôvo, belo e jovem? Basta queirais, e ao tempestuoso sôpro Vosso somem-se as velharias e tudo fica nôvo! Basta querer — e já escuto, ao longe, miríades de vozes, de homens descrentes, bramando, transidos de pasmada fé: 'Passadas estão as coisas velhas — vêde as coisas novas!' Mas, por ora, é ainda dureza crer em Vós, Espírito Santo; é penoso acrescentar até uma aleluia à oração que diz de Vós que renovais a face da terra... Desatai, uma vez mais, furacões em Vossa Igreja! Renovai sua face! Desfraldai, novamente, bandeiras de liberdade por sôbre os filhos de Deus! — Observa então Skydsgaard que o autor destas linhas foi, quase na hora, suspenso de exercer o seu magistério acadêmico pela Pontifícia Congregação dos Estudos; e que só bem recentemente foi reabilitado...

precisa ter sempre respostas imediatas, concretas e claras para todos os problemas, mesmo graves, que a todo o momento podem surgir (GS 33b/303; 43b/334). E hoje vivemos precisamente num momento histórico dos mais decisivos: «Modificaram-se profundamente as condições de vida do homem moderno, de tal modo que é lícito falar de uma idade nova da história humana» (GS 54/374; cf. n. 4b/206). A atual cultura «passa de uma noção mais estática da ordem das coisas para uma concepção mais dinâmica e evoluída: daí surge uma tão grande complexidade de problemas que chegam a exigir a busca de novas análises e novas sínteses» (GS 5c/212). Reunidos no Vaticano II, os homens mais destacados e responsáveis da Igreja de hoje tinham bastante nítida visão destas novas e complexas situações. «Os estudos e as descobertas mais recentes das ciências, da história e da filosofia despertam problemas novos, que acarretam consequências também para a vida e *exigem dos teólogos novas investigações*. Além disso — continua o Concílio — os teólogos, observados os métodos próprios e as exigências da ciência teológica, são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo» (GS 62b/406). Pois a Igreja tem o dever de «expressar a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos»; e de «adaptar o Evangelho, enquanto possível, à capacidade de todos e às exigências dos sábios. Esta maneira apropriada de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei fundamental de toda a evangelização» (GS 44b/340). Novos problemas, novas investigações, novos modos de exprimir o depósito antigo. Eis a situação atual. Não podemos simplesmente fechar os olhos e os ouvidos para não ver nem ouvir os sinais dos tempos e encerrar uma «pequena grei» numa espécie de gueto que reafirma convictamente fórmulas de outras épocas e insistir piedosamente em práticas surgidas em circunstâncias agora inexistentes. Seríamos traidores de nossa missão. Não cumpriríamos nosso dever. Mas os homens da Igreja, mesmo os mais poderosos e piedosos, podem estar sujeitos a esta tentação. Podem até sucumbir a ela temporariamente. Basta ler a história da Igreja. Existe sempre a tremenda possibilidade humana de pôr obstáculos aos caminhos da Providência e de prejudicar os impulsos do Espírito Santo (cf. UR 24b/829).

«Não é possível a renovação sem confusão e incerteza», diz o Episcopado da Holanda num notável documento de março de 1968; e continuam aqueles Bispos: «A comparação com a reforma da casa que há pouco empregamos claudica em dois pontos. Primeiramente, o arquiteto e o construtor sabem exatamente o que devem fazer, mas a Igreja

tem apenas uma vaga idéia de como será a nova construção. Reina ainda a incerteza sobre as mais diversas questões. Quando muito se consegue entrever a grande linha da renovação. Em segundo lugar, a reconstrução da Igreja não terminará nunca. A nova construção jamais ficará pronta. Nesta vida não podemos dar a palavra final e definitiva sobre coisa nenhuma. A sociedade da Igreja, da mesma forma que o homem individual, está sempre em renovação. Resolvidos os problemas de hoje, haverá posteriormente outros exigindo renovação. Por isso é melhor comparar a Igreja com a tenda do nômade que com a casa instalada e fixada em um lugar permanente. A tenda nós a recolhemos e plantamos de novo, após têmos percorrido um pouco mais de caminho. Não oferece mais que um abrigo provisório. É exatamente por causa do caráter provisório de todas as certezas humanas que se torna claro o que é propriamente crer. Somente poderemos suportar a confusão e a incerteza, se tivermos fé... Crer é firmar-se em Deus apesar de toda confusão; confiar que Ele está conosco» (cf. SEDOC, julho de 1968, col. 96).

É natureza e missão da Igreja ser ao mesmo tempo fiel a Deus e fiel ao homem: *fideliter tum Deo tum hominibus addicta* (GS 21a/257). Fidelidade a Deus é Tradição; fidelidade ao homem é Progresso.

Tradição é, pois, a realização do Evangelho na vida da Igreja; é a fiel, íntegra, viva e vivida transmissão do Evangelho. Progresso é a própria capacidade da Igreja de cumprir sua missão entre os povos, de adaptar-se, de renovar-se, de purificar-se. Tradição é fidelidade ao Evangelho (verdade e graça) que deve ser levado ao homem para salvá-lo. Progresso é fidelidade ao homem que deve receber o Evangelho. Por sua natureza a Igreja é Tradição; por sua missão a Igreja é Progresso. Se deixasse a Tradição ela seria infiel; se deixasse o Progresso, seria traidora. Pecaria contra a Tradição se negasse o Progresso; pecaria contra o Progresso se congelasse a Tradição. Tradição só é viável no Progresso. Progresso só é possível na Tradição, na fidelidade ao Evangelho, a Cristo, à Igreja; na identificação com o Evangelho, com Cristo e com a Igreja. Como o Magistério (que é obra dos Bispos) também o Progresso (que, como a Tradição, é obra de todo o Povo de Deus, Bispos e Fiéis) deve estar sempre a serviço da Palavra de Deus, jamais acima dela ou desligada. Realiza-se o Progresso em duas linhas: na de uma melhor compreensão e penetração nas verdades reveladas; e na de uma constante adaptação dessas verdades e de suas exigências práticas às variadas situações históricas, geográficas, culturais e religiosas da humanidade. Para ajudar no Progresso não basta a fantasia, a coragem, o arrôjo: só é capaz de realizar o Progresso quem vive o Evangelho, procura identificar-se com ele e busca entendê-lo em sua riqueza, em sua vida divina, em sua amorosa con-

sagração ao Pai, em sua fé na atuante presença do Senhor, em sua confiante entrega ao Espírito Santo. E' fácil a tentação de afastar-se do Evangelho, sobretudo em suas passagens mais duras, exigentes e difíceis, quando o Evangelho é Cruz, quando é escândalo para os judeus e loucura para os gentios, quando exige vida de oração constante e virtudes que parecem sobre-humanas. «Tôda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa fidelidade maior à própria vocação» (UR 6a/777). Por isso «lembrem-se todos os fiéis de Cristo que tanto melhor promovem e até exercem a união dos cristãos, quanto mais se esforçarem por levar uma vida mais pura conforme o Evangelho. Quanto mais unidos estiverem em comunhão estreita com o Pai, o Verbo e o Espírito Santo, tanto mais íntima e facilmente conseguirão aumentar a mútua fraternidade» (UR 7a/781). Lamenta o Concílio que, infelizmente, nós católicos, embora tenhamos à nossa disposição tão ricos meios de santificação, não vivemos com aquêle fervor que seria necessário; e que, por isso, somos um escândalo para os outros. Daí a necessidade de tender à perfeição cristã e, «segundo a condição de cada um, empenhar-se para que a Igreja, carregando em seu Corpo a humildade e a mortificação de Jesus, de dia para dia se purifique e se renove» (UR 4f/770).

Devem meditar profundamente sôbre isso os que são chamados ou se dizem «progressistas» na Igreja ou que foram para isso escolhidos pelo Espírito Santo como instrumentos. Pois também o Progresso é e deve ser sobretudo obra do Espírito Santo. Apenas quem vive a Tradição e nela se aprofunda mediante o estudo, a meditação e a oração, será capaz de trabalhar frutuosamente no Progresso. Sem isso teríamos grandes passos fora do caminho. Seria Progresso fora da Tradição. Seria traição e infidelidade. Seria esforço e dedicação perdidos. E poderia ser causa de perdição para outros. Há inquietantes sinais e reais motivos de temor diante do arrôjo com que alguns propõem novidades no modo insuficiente de formular a Doutrina e de viver a Graça. E' a ignorância da Sagrada Tradição que lhes dá a arrogância no imaginado Progresso. Não são santos nem levam à santidade. Não rezam nem conduzem à oração. Dão a impressão de terem perdido o senso do divino (sobrenatural) e do autênticamente sacro, para reduzir o Cristianismo transcendente a um puro humanismo imanente. Tendem a identificar o Reino de Deus com o Desenvolvimento dos Povos. Tenho mêdo dos reformadores que não rezam nem estudam Teologia (Tradição). «Só pela luz da fé e meditação da Palavra de Deus pode alguém, sempre o por tôda

parte, divisar Deus..., procurar em todo o acontecimento Sua vontade, ver Cristo em todos os homens..., proferir julgamentos corretos sobre o verdadeiro significado e valor das coisas temporais...» (AA 4e/1342).

E' certo — e é necessário dizê-lo aos que com farisaico orgulho se proclamam «tradicionalistas» — que a Igreja deve adaptar-se, renovar-se e purificar-se. O Concílio o repete inúmeras vezes. Mas tudo se fará necessariamente na fidelidade ao Evangelho que nos foi fiel e integralmente transmitido pelos Apóstolos e seus sucessores. O Papa Paulo VI não se cansa de repeti-lo. Por ocasião do primeiro aniversário do encerramento do Concílio, no dia 8-12-1966, disse ser um erro «supor que o Concílio Vaticano II representa uma ruptura, uma descontinuidade quanto à tradição doutrinal e disciplinar que o precede; como se ele fôsse uma novidade comparável a uma descoberta revolucionária, a uma emancipação subjetiva que autorizasse o desprendimento, como que uma pseudolibertação de tudo quanto a Igreja ensinou e professou com autoridade até ontem e por isso consentisse propor interpretações novas e arbitrárias do dogma católico, recolhidas muitas vezes fora da ortodoxia a que não se pode renunciar, e consentisse oferecer ao modo de ser católico expressões novas e excessivas, muitas vezes recebidas do espírito do mundo. Tal coisa não seria conforme à definição histórica e ao espírito autêntico do Concílio, qual o antevia o Papa João XXIII. O Concílio tanto vale quanto continua a vida da Igreja; não a interrompe, não a deforma, não a inventa; confirma-a, desenvolve-a, aperfeiçoa-a e atualiza-a» (cf. REB 1967, p. 168). Outra vez, no dia 29-9-1963, havia o mesmo Papa explicado aos Padres Conciliares que «a renovação visada pelo Concílio não consiste numa subversão da vida presente da Igreja, nem numa ruptura com a sua Tradição naquilo que esta tem de essencial e de venerável, mas, antes, é uma homenagem prestada a essa Tradição, no próprio ato que quer desvencilhá-la de tudo o que há nela de caduco e de defeituoso, para torná-la autêntica e fecunda».

Pode parecer supérfluo, mas é necessário lembrar finalmente que os pronunciamentos definitivos dos Concílios anteriores continuam válidos também depois do Vaticano II. Logo no início da *Lumen Gentium* o Concílio declara ser sua intenção propor uma doutrina mais precisa sobre a natureza e missão da Igreja *praecedentium Conciliorum argumento instans*. No início do capítulo III, a peça doutrinária mais importante do Vaticano II, declara «propor novamente para ser crida firmemente por to-

dos os fiéis» a doutrina do Vaticano I sobre a instituição, perpetuidade, poder e natureza do sacro Primado do Romano Pontífice e sobre seu infalível magistério (n. 18b). No proêmio à Constituição *Dei Verbum* se propõe o Concílio expor a genuína doutrina acerca da Revelação Divina e da sua transmissão «seguindo as pegadas dos Concílios Tridentino e Vaticano I» (n. 1). E seria fácil continuar com citações. João XXIII, no discurso de abertura do Concílio, quando traçava aquelas grandes linhas da nova mentalidade para hoje, insistia: «Da renovada, serena e tranqüila adesão a todo o ensino da Igreja, na sua integridade e exatidão, como brilha nos Atos Conciliares, desde Trento até ao Vaticano I, o espírito cristão, católico e apostólico do mundo inteiro espera um progresso...»

E' a tensão entre a dinâmica do Progresso e a constância da Tradição. O equilíbrio não é fácil, nem muito menos evidente. Mas é urgente. Necessita de tempo, serenidade, maturidade, caridade, estudo, diálogo e muita oração. Só será possível se houver disposição para um sério esforço de reeducação, sincera mudança de mentalidade e de atitudes, no espírito do Vaticano II. Ter pressa, levantar suspeitas, generalizar casos isolados, fazer acusações, alarmar e inquietar as autoridades, criar um clima de partido ou de cisão, tudo isso nada resolverá no momento histórico em que vivemos e apenas servirá para perder tempo e adiar (mais uma vez) o processo. No já citado discurso por ocasião do primeiro aniversário do encerramento do Concílio, dia 8-12-1966, continuava o Papa Paulo VI: «Outro êrro contrário à fidelidade ao Concílio seria desconhecer a riqueza imensa de ensinamentos e a fecundidade providencial e renovadora que brota do mesmo. Devemos estar prontos a atribuir-lhe mais fôrça de princípio que missão de encerramento, porque, se é verdade que êle histórica e materialmente se apresenta como epílogo complementar e lógico do Concílio Vaticano I, na realidade representa ato nôvo e original, consciência e vida da Igreja de Deus; ato que — pelo desenvolvimento interno, pelas suas relações com os Irmãos ainda de nós separados, pelas relações com os seguidores de outras religiões e com o mundo moderno tal como êle é (magnífico e complexo, formidável e atormentado) — abre à Igreja caminhos novos e maravilhosos».

A UNIDADE DA IGREJA

«O Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja... A divisão contradiz abertamente a vontade de Cristo, é um escândalo para o mundo, prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda criatura» (UR 1a/715) «e a muitos impede o acesso à fé» (AG 1a/751). Ensina, pois, o Vaticano II que a Igreja de Cristo é «única» (LG 8b/21), «una e única» (cf. LG 23a/53; UR 3a/760; 24b/829), que o Povo de Deus é «uno e único» (LG 13a/34; 32b/79; AG 1b/863; 7c/881), que há um único rebanho de Cristo (LG 15; UR 2e/758; AG 6f/878), um só Corpo de Cristo (LG n. 7; UR 3e/764; AG 7c/881).

No Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 4c/767, ensina o Concílio que «esta unidade Cristo a concedeu, desde o início, à Sua Igreja; e nós cremos que ela subsiste inamissível na Igreja Católica e esperamos que cresça, dia após dia, até a consumação dos séculos». Mas com grande satisfação constata o Vaticano II que hoje existe entre todos os cristãos um grande desejo de união; e que quase todos, também entre os não-católicos, «desejam uma Igreja de Deus una e visível, que seja verdadeiramente universal e enviada ao mundo inteiro a fim de que o mundo se converta ao Evangelho e assim seja salvo para a glória de Deus» (UR 1b/752).

Com efeito, o atual conceito protestante da unidade da Igreja se aproxima muito da doutrina do Vaticano II. A declaração de Toronto, de 1950, do Conselho Mundial das Igrejas (protestantes) reconhece «que as divisões que se dão entre as Igrejas estão em contradição com a própria natureza da Igreja de Cristo». A declaração de Lund, de 1952, pela secção «Fé e Constituição», afirma que a divisão das Igrejas é irreconciliável com a unidade em Cristo, acrescentando que «o caminho de Cristo é o da Igreja, chamada a continuar a missão de Cristo no mundo. Por isso todos nós reconhecemos que não há duas Igrejas,

uma visível e outra invisível, mas uma só Igreja de Cristo, cuja existência deve manifestar-se visivelmente na terra». Em Evanston, em 1954, a declaração de Lund foi aceita em assembléia geral do Conselho Ecu- mênico das Igrejas; e à pergunta «se se podem dizer unidas em Cristo as Igrejas que estão divididas entre si», deu-se resposta negativa; e todos reconheceram que as divisões de fato existentes são um grande pecado das Igrejas, urgindo encarecidamente a todos a obrigação de esforçar-se por discernir e instaurar a unidade que Cristo quis. E em Nova Delhi, em 1961, a assembléia geral aprovou uma descrição da Unidade, na qual lemos: «O amor do Pai e do Filho na unidade do Espírito Santo é a fonte e o fim da unidade que Deus Trino e Uno deseja para todos os homens e toda a criação. Cremos que participamos dessa unidade na Igreja de Jesus Cristo... Cremos que a Unidade, que é a um tempo dom de Deus e manifestação de sua vontade para com a sua Igreja, se torna visível quando os batizados em Cristo de um mesmo lugar O confessam como Senhor e Salvador, se deixam conduzir pelo Espírito Santo para uma comunidade totalmente empenhada, professam a mesma fé apostólica, pregam o mesmo evangelho, tomam parte na mesma fração do pão, unem-se em uma oração comum, com o fim de realizar uma vida comunitária que se irradia no testemunho e no serviço de todos. Os assim unidos estão ao mesmo tempo em comunhão com o conjunto da comunidade cristã em todos os lugares e em todos os tempos, de sorte que o ministério e a qualidade de membros sejam reconhecidos por todos e que todos possam agir e falar em comum, segundo as circunstâncias, a fim de que se cumpram as tarefas para as quais Deus chama seu povo. Nós cremos que devemos rezar e trabalhar para essa Unidade» (*Doc. Cath.* 1962, 125; REB 1962, 244s). — Na IV Assembléia do Conselho Mundial das Igrejas, em Upsália (1968), tornou-se a insistir na unidade: «Exige-se das Igrejas em todos os lugares a compreensão de que a unidade é essencial para elas e que elas são chamadas a agir em conjunto. Num tempo em que a interdependência humana é tão evidente, é ainda mais imperativo que tornemos visíveis os laços de comunhão universal que unem todos os cristãos» (cf. SEDOC 1968, col. 474).

Note-se, todavia, que esta unidade da Igreja é antes de tudo interna, invisível, sacramental e sobrenatural, como foi dito quando falamos da Igreja como Corpo Místico de Cristo. Unidos entre si no Corpo Místico, os fiéis não tendem apenas ao mesmo fim (o que constituiria apenas um «corpo moral»); mas — explica Pio XII na *Mystici Corporis* n. 64 — «a esta conspiração junta-se outro principio interno, realmente existente e ativo, tanto de todo o composto, como em cada uma de suas partes, e tão excelente que supera imensamente todos os vínculos de unidade que unem o corpo, quer físico, quer moral. Este princípio é de ordem não natural, mas sobrenatural, antes em si mesmo absolutamente infinito e incriado: o Espírito Divino que, como diz o Angélico, 'sendo um só e o mesmo enche e une toda a Igreja' (*De Veritate*, q. 29, a. 4c)». E o Vaticano II acrescenta: «Para que

n'Ele [em Cristo] incessantemente nos renovemos (cf. Ef 4,23), deu-nos de Seu Espírito que, sendo um só e o mesmo na Cabeça e nos membros, de tal forma vivifica, unifica e move todo o corpo, que Seu ofício pôde ser comparado pelos Santos Pais com a função que exerce o princípio da vida ou a alma no corpo humano» (LG 7g/18). E assim, «porque todos vós fostes batizados para [o nome de] Cristo, vos revestistes de Cristo. Não há judeu ou grego, não há servo ou livre, não há varão ou mulher, porque *todos vós sois um em Cristo Jesus*» (Gál 3,28). «Como o corpo, sendo um só, tem muitos membros, e todos os membros do corpo, sendo muitos, são um corpo único, assim também é Cristo. Porque também num só Espírito todos nós fomos batizados, para sermos um só corpo, e todos, quer judeus, quer gentios, quer servos, quer livres, havemos bebido do mesmo Espírito» (1Cor 12,12-13). O princípio de unidade da Igreja é o Espírito Santo «que habita nos crentes, que enche e governa tãda a Igreja: é Ele quem realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une a todos tão intimamente com Cristo» (UR 2b/755).

Mas não é tudo: segundo a vontade de Deus é ainda necessário unir-nos com Cristo dentro da estrutura visível da Igreja mediante os vínculos da fé, dos sacramentos, do regime e da comunhão eclesial» (cf. LG 14b/39). E aqui surge o problema da unidade visível ou da unidade da Igreja.

UNIDADE EXTERNA OU UNICIDADE DA IGREJA

E' necessário estudar com mais atenção o conceito desta unidade visível da Igreja, latente nos documentos do Vaticano II. Ele está intimamente ligado ao árduo e mui discutido problema da pertença à Igreja: quem é ou não seu «membro» (palavra proveniente da figura paulina do «corpo» e por ela condicionada) e ao conceito (patrístico e outra vez mui recente) da «communio». Expressamente a questão foi tratada e discutida na Aula conciliar quando se redigiu o atual n. 14b da *Lumen Gentium*. O esquema apresentado ao debate conciliar em 1963 (segunda Sessão, que ainda não conhecia o atual cap. II, sobre o Povo de Deus) dizia assim: «Reapse et simpliciter loquendo Ecclesiae societati incorporantur illi tantum qui...» O «reapse» vinha da Encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII e era um dos pontos altos do pensamento eclesiológico do Pe. Tromp, S.J. (a quem é geralmente atribuída a redação da mencionada encíclica), o secretário da Comissão Teológica do Concílio. Segundo esta terminologia alguém simplesmente ou

é ou não é membro da Igreja, ou pertence ou não pertence à Igreja, ou está ou não está na unidade da Igreja, sem admitir matizes de mais ou menos, de perfeito ou imperfeito. Uma das primeiras vozes que, na Aula Conciliar, se fizeram ouvir contra êsse modo simplista e radical de resolver o problema veio de um forte grupo de 150 Bispos do Brasil. Falando em nome deles, pediu o Cardeal Câmara no dia 2-10-1963 (39ª Congregação Geral) a omissão pura e simples da expressão «reapse et simpliciter loquendo», como também da palavra «tantum»: pois, explicavam os nossos Bispos, «trata-se de uma terminologia discutida entre os teólogos que bem pouco ajuda na solução do problema e na apresentação da doutrina verdadeira»; mas não sugeriram outra expressão. No mesmo dia falou Van Dodewaard em nome dos Bispos da Holanda, propondo a expressão «vinculo *perfectae unitatis*», palavra que o Papa Paulo VI usara três dias antes (no discurso de 20-9-1963). No dia seguinte, 3-10-1963, 40ª Congregação Geral, o Cardeal Lercaro sugeriu a expressão *plene et perfecte*, pois, dizia êle, é doutrina católica tradicional que o Batismo incorpora o homem na Igreja e isso de modo irrevogável por causa do caráter indelével, ainda que o batizado resvale para o cisma ou a heresia. Também Van der Burgt, em nome de todos os Bispos indonésios (diretamente influenciados por teólogos holandeses), denunciou até o «reapse» como doutrina falsa (pois os batizados, mesmo não-católicos, «modo reali Ecclesiae incorporantur»)¹ e propôs o termo «*plena incorporatio*», para que se possa admitir uma união «non plena» ou defeituosa, mas verdadeira.

A redação seguinte (e definitiva) omitiu o «reapse et simpliciter» (e também o «tantum») e de fato adotou o conceito da «*plena incorporatio*»: «*Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui...*» Êsse conceito reaparece depois muitas vezes em outros documentos do Vaticano II. O Decreto *Unitatis Redintegratio*, no n. 4a/765, fala da «plenitude da unidade que Jesus Cristo quis»; no n. 5/776, espera-se que o movimento ecumênico conduza «à plena e perfeita unidade»; no n. 22c/824 é dito que às comunidades eclesiais de nós separadas «falta a unidade plena conosco». A mesma palavra aparece unida tam-

¹ O Papa Paulo VI, no discurso de 1-6-1966, pergunta: «E todos aqueles que foram batizados, mesmo se estão separados da unidade católica, estão na Igreja? Estão na Igreja verdadeira? Estão na Igreja única?» E a resposta do Papa: «Sim». Pouco adiante diz que eles «pertencem inicialmente ou parcialmente à Igreja» (cf. REB 1966, p. 715). Sobre a importância do Batismo como «fundamento da comunhão entre todos os cristãos», cf. Diretório Ecumênico *Ad totam Ecclesiam*, REB 1967, pp. 443ss.

bém ao conceito da «communio»: Na *Gaudium et Spes*, n. 92c/517, declara o Concílio abraçar «os irmãos e suas comunidades que ainda não vivem em plena comunhão conosco», e exprime a esperança de que esta unidade possa crescer; no Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 3a/760, declara o Vaticano II que «aquêles que crêem em Cristo e foram devidamente [rite] batizados estão constituídos numa certa comunhão, embora não perfeita, com a Igreja Católica»; e que as divisões impedem a Igreja de realizar a plenitude da catolicidade naqueles que, «embora lhe sejam acrescentados pelo Batismo, estão separados de sua plena comunhão» (UR 4j/774). No n. 14d/803, fala da «plena comunhão desejada entre as Igrejas»; e no n. 17b/811, lembra os orientais que «já vivem em plena comunhão». O Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 9d/1172, pede aos presbíteros que não se esqueçam dos que «não desfrutam conosco da plena comunhão eclesiástica».

Pode-se, pois, a partir do Vaticano II, falar legitimamente de certa comunhão, não perfeita união, comunhão não plena, plena comunhão, plena incorporação, plena unidade, não plena unidade, unidade imperfeita, plena e perfeita unidade, unidade que cresce; e «esperamos cresça, dia após dia, até à consumação dos séculos» (UR 4c/767). Paulo VI, num discurso ao Secretariado para a Unidade dos Cristãos, no dia 28-4-1967, chegou a falar de uma «união fundamental»: «... que uma união fundamental entre todos os cristãos batizados já existe na fé em Cristo e na invocação da Santíssima Trindade».

Esta última palavra do Papa já nos leva ao delicado problema dos elementos ou laços necessários para que tenhamos aquela «plenitude da unidade que Cristo quis» (cf. UR 3e/764; 4a/765). No Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 18/812, proclama o Vaticano II com certa solenidade o seguinte princípio geral: «O Sacrossanto Sínodo renova o que foi declarado pelos Sagrados Concílios anteriores e também pelos Pontífices Romanos: para restaurar e conservar a comunhão e unidade é preciso *não impor nenhum outro encargo além do necessário* (At 15,28)». Portanto: «unidade nas coisas necessárias» (UR 4g/771).

Mas onde estão os limites dêste necessário? O Concílio tenta defini-los várias vezes. Assim, de modo bastante genérico, determina o Decreto *Unitatis Redintegratio* (n. 2d/757) que a comunhão na unidade se realiza «na confissão de uma única fé, na comum celebração do culto divino e na fraterna concórdia da família de Deus». Igualmente genérico é o Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2/831, quando diz que a

Igreja santa e católica «consta de fiéis que se unem orgânica-mente pela mesma fé, pelos mesmos sacramentos e pelo mesmo regime no Espírito Santo». No n. 22b/823 do *Unitatis Redintegratio* já temos algo de mais explícito: «O Batismo constitui o vínculo sacramental da unidade que liga todos os que foram regenerados por Cristo. Mas o Batismo de per si só é o início e o exórdio que tende à consecução da plenitude de vida em Cristo. Por isso o Batismo se ordena à completa profissão de fé, à íntegra incorporação no instituto da salvação tal como o próprio Cristo o quis e à total inserção na comunhão eucarística». Entretanto o passo certamente mais autorizado e mais conscientemente redigido com o fim de dar uma resposta ao presente problema se encontra no n. 14b/39 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, onde o Vaticano II tem precisamente a intenção de falar dos que «são plenamente incorporados à sociedade da Igreja». Para esta incorporação plena exige aqui o Concílio: 1) ter o Espírito de Cristo; 2) adotar a totalidade da organização da Igreja; 3) aceitar todos os meios de salvação; 4) unir-se com Cristo na estrutura visível da Igreja mediante os vínculos da fé, dos sacramentos, do regime e da comunhão eclesiástica.

Faltando um ou mais ou muitos destes elementos ou laços que ligam o batizado (ou os grupos de batizados) à Igreja, teremos aquela realização incompleta da Igreja de Cristo e aquela unidade não-plena ou comunhão imperfeita de que acima se falou. Considerando ainda o grande número daqueles laços, é também evidente que o mais ou o menos pode ser muito variado. Pois «por muitos títulos a Igreja sabe-se ligada aos batizados que são ornados com o nome cristão mas não professam na íntegra a fé ou não guardam a unidade da comunhão sob o Sucessor de São Pedro» (LG n. 15 e o documento passa a enumerar uma boa série; veja-se também UR 3b/761).

No Decreto *Unitatis Redintegratio* o Concílio alude a uma unidade em crescimento: *usque ad consummationem saeculi in dies crescere speramus* (n. 4c/767). Num documento do Grupo Misto de Trabalho (com elementos da Igreja Católica e do Conselho Mundial das Igrejas), apresentado em 1969 (veja-se o texto completo em SEDOC, 3, 443-468), acentua-se com razão que o Evangelho só promete o pleno cumprimento da unidade de todos em Cristo para o tempo do Seu regresso na glória: então é que se realizará a comunhão universal dos homens, a reunião definitiva de Israel e das nações (cf. Rom 11). Pois Cristo rezou ao Pai pela unidade de todos aqueles que haveriam de crer n'Ele (Jo 17,20ss); «esta unidade, porém —

observa o citado documento — continua um objetivo jamais atingido na terra, mas para a qual se deve sempre tender, a fim de que o mundo creia que Deus O enviou. A plena unidade, que deve unir todos os homens com Deus em Cristo, somente será atingida no fim dos tempos. Esperando êsse dom futuro, a Igreja deve tomar consciência de tudo o que nela é provisório, ter a coragem de reconhecer o que falta à sua catolicidade e tornar sua vida e sua ação sempre mais 'católicas'.

UNIDADE NO PLURALISMO

Unidade, mesmo unidade externa, não é sinônimo de uniformidade nem exclui diversidades legítimas. Na presente hora missionária e ecumênica, esta norma é de extrema importância e atualidade. Confessa o Concílio que, no passado, tal princípio «nem sempre foi respeitado» (UR 16/809); e que sua observância perfeita «é condição prévia indispensável para a restauração da unidade» (ib.).

A IV Assembléia Geral (Upsália, 1968) do Conselho Mundial de Igrejas fez neste sentido considerações que merecem nossa especial atenção: «Perguntamo-nos se, na procura da catolicidade, não estamos ignorando um dom de Deus quando desconhecemos a diversidade na obra do Espírito. A diversidade pode ser uma perversão da catolicidade, mas freqüentes vezes é autêntica expressão da vocação apostólica da Igreja. O Novo Testamento, no qual se exprime o único patrimônio apostólico através da multiplicidade de doutrinas e formas litúrgicas aplicáveis a situações diversas, ilustra êste fato. Por trás da diversidade de atividades apostólicas discernimos um duplo movimento: a Igreja está sempre 'sendo chamada do mundo e enviada ao mundo' (Lund 1952). Êste duplo movimento é básico para uma catolicidade dinâmica. Cada um dêles requer palavras e ações diversas em situações diversas, mas os dois se completam necessariamente. O eixo dêste duplo movimento é o culto comum no qual o próprio Cristo é a Pessoa que chama e envia. Aqui também estabelecemos uma base para avaliar os dons do Espírito. A diversidade que frustra o chamado e o envio é demoníaca; as diversidades que encorajam e dão impulso ao duplo movimento, e, portanto, realçam a catolicidade, são de espécie diferente. Há ricas variedades de dons carismáticos, como os delineados em 1Cor 12,14; há diversos modos de proclamar o Evangelho e de propor seus mistérios; há múltiplas maneiras de apresentar doutrinas e de celebrar os acontecimentos sacramentais e litúrgicos; Igrejas em diferentes regiões adotam diferentes padrões de organização. Através de tais diversidades, intrínsecas ao duplo movimento, o Espírito nos faz progredir no caminho da autêntica missão e ministério católico» (SEDOC 1968, col. 472s).

Vale, pois, a pena ver os principais textos nos quais o Vaticano II expõe com muita generosidade o princípio da variedade na unidade:

LG 13c/36: «Na comunhão eclesiástica há legitimamente Igrejas particulares gozando de tradições próprias, permanecendo íntegro o primado da Cátedra de Pedro, que preside a assembléia universal da caridade, protege as legítimas variedades e ao mesmo tempo vigia para que as particularidades não prejudiquem a unidade, mas antes estejam a seu serviço».

LG 23d/56: «Por Providência Divina [e não por cabeçudice humana] aconteceu que várias Igrejas, instituídas em diversos lugares pelos Apóstolos e seus sucessores, no decurso dos tempos se reuniram em numerosas comunidades organicamente unidas, que, conservando a unidade da fé e a única constituição divina da Igreja universal, gozam de disciplina própria, uso litúrgico próprio, patrimônio teológico e espiritual próprios... Esta variedade de Igrejas locais com comum aspiração demonstra mais luminosamente a catolicidade da Igreja indivisa».

UR 4g/771: «Resguardando a unidade nas coisas necessárias, todos na Igreja, segundo o múnus dado a cada um, conservem a devida liberdade, tanto nas várias formas de vida espiritual e de disciplina, quanto na diversidade de ritos litúrgicos e até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada. Mas em tudo cultivem a caridade. Agindo assim, manifestarão sempre mais plenamente a verdadeira catolicidade da Igreja».

UR 16/809: «Desde os primeiros tempos as Igrejas de Cristo seguiram disciplinas próprias, sancionadas pelos Santos Padres e Sinodos, mesmo Ecumênicos. Longe de obstar à unidade da Igreja, certa diversidade de costumes e usos antes aumenta-lhe o decôro e contribui não pouco para cumprir sua missão. Por isso o Sagrado Sinodo, para tirar toda dúvida, declara que as Igrejas do Oriente, lembradas da necessária unidade de toda a Igreja, têm a faculdade de se governar segundo as disciplinas próprias, mais côngruas à índole de seus fiéis e mais aptas a atender ao bem das almas».

UR 17b/811: «Este Santo Sinodo declara que todo êsse patrimônio espiritual e litúrgico, disciplinar e teológico, em suas diversas tradições, faz parte da plena catolicidade e apostolicidade da Igreja».

OE 2/831: «A variedade [de Ritos ou Igrejas particulares], longe de prejudicar a unidade da Igreja, antes a manifesta».

OE 5a/834: Depois de repetir que honra o patrimônio eclesiástico e espiritual dos Orientais e o considera firmemente como patrimônio da Igreja universal, o Vaticano II *sollemniter declarat* (única vez em todos os documentos do XXI Concílio Ecumênico): «Tanto as Igrejas do Oriente como as do Ocidente têm o direito e o dever de se reger segundo disciplinas próprias».

GS 92b/516: «E' necessário promover no seio da própria Igreja a mútua estima e concórdia, admitindo toda a diversidade legítima, para que se estabeleça um diálogo cada vez mais frutífero entre todos os que constituem o único Povo de Deus, sejam pastores, sejam os demais cristãos. O que une os fiéis é com efeito muito mais forte do que aquilo que os separa. Nas coisas necessárias reine a unidade, nas duvidosas a liberdade, em tudo a caridade».

São êstes os textos do Vaticano II, todos êles incisivos e claros, que não necessitam de interpretação, mas de leitura, meditação e aplicação. No discurso de abertura da III Sessão (1964) falou o Papa Paulo VI da «capacidade admirável [da

Igreja] de tornar os homens irmãos entre si e de recolher em seu seio as civilizações mais variadas, as línguas mais diversas, as liturgias e as espiritualidades mais características, as expressões nacionais, sociais e culturais mais diferentes, reduzindo tudo à unidade mais perfeita, respeitando embora tôdas as particularidades originais legítimas». Talvez haja neste modo de falar mais triunfalismo e desejo de um ideal a ser alcançado que a descrição de uma realidade efetivamente vivida; mas é indubitável que o Papa exprimia então uma das grandes preocupações missionárias e ecumênicas da Igreja do Vaticano II. No próprio texto do Credo do Povo de Deus (de 30-6-1968) quis o Papa Paulo VI inserir esta doutrina: «No seio desta Igreja [una] a rica variedade de ritos litúrgicos e a diversidade legítima dos patrimônios teológicos e espirituais e das disciplinas particulares, longe de prejudicarem a sua unidade, mais a manifestam». No discurso pronunciado em Constantinopla, no dia 25-7-1967, disse o Papa Paulo VI ao Patriarca Atenágoras: «À luz de nosso amor por Cristo e de nossa caridade fraterna, descobrimos sempre mais a profunda identidade de nossa fé, e os pontos sôbre os quais ainda divergimos não nos devem impedir de ver esta unidade profunda. A caridade deverá nos ajudar como ajudou a Hilário e Atanásio a reconhecer a identidade da fé, acima das diferenças de vocabulário, no momento em que graves divergências dividiam o episcopado cristão. Não defendia por acaso São Basílio, em sua caridade de pastor, a fé autêntica no Espírito Santo, evitando algumas palavras, que, por exatas que fôssem, poderiam ser ocasião de escândalo para uma parte do povo cristão? E São Cirilo de Alexandria não aceitou êle em 433 deixar de lado sua bela teologia para fazer as pazes com João de Antioquia, após estar convencido de que, acima das expressões diferentes, sua fé era idêntica? Não é isto um terreno em que o diálogo da caridade poderá estender-se com proveito, afastando inúmeros obstáculos e abrindo caminhos para a plena comunhão de fé na verdade? Reconhecer-se de novo um na diversidade e na fidelidade só pode ser obra do Espírito do Amor. Se a unidade de fé é necessária para a plena comunhão, a diversidade de costumes não é um obstáculo, mas bem pelo contrário. Santo Ireneu que bem honrou seu nome, porque foi pacificador pelo nome e pela conduta (Eusébio, *Hist. Eccles.* V, 24,18), não dizia êle que a diferença de costumes confirma a harmonia na fé? E Santo Agostinho não via na diversidade de usos uma das razões da beleza da Igreja de Cristo (Ep. IV, 32)?»

Nos textos acima elencados encontramos com tôda a evidência as seguintes teses:

1. A unidade visível da Igreja admite, deseja e até exige o pluralismo (variedades, particularidades, diversidades). Unidade não   uniformidade. *Varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat* (OE 2/831).

2. A catolicidade, a apostolicidade e a missão da Igreja pedem o pluralismo (LG 23d/56; UR 4g/771; 16/809; 17b/811).

3. Este pluralismo se manifesta na diversidade de ritos próprios (pluralismo litúrgico), nas várias formas de vida espiritual e de disciplina (pluralismo disciplinar), na enunciação teológica da verdade revelada (pluralismo teológico).

4. Quando bem entendido, tal pluralismo ou variedade (usando agora palavras do Concílio colhidas dos textos acima citados) não prejudica a unidade da Igreja, mas está a seu serviço; longe de lesar a unidade, antes a manifesta; demonstra mais luminosamente a catolicidade da Igreja; faz parte de sua plena catolicidade e apostolicidade;   necessário para que a Igreja possa cumprir sua missão; completa a investigação e a apresentação dos mistérios divinos; longe de obstar a unidade da Igreja, aumenta-lhe o dec oro. Dizia por isso Paulo VI no discurso de abertura da II Sessão (1963) que a unidade da Igreja «pode realizar-se dentro do respeito pela grande variedade de expressões lingüísticas, de formas rituais, de tradições históricas, de prerrogativas locais, de correntes espirituais, de instituições legítimas e de atividades preferidas». Bem distanciados estamos do tempo em que era orgulho dos católicos verificar que t b m o padre japonês dizia: «Dominus vobiscum»...

«Os cristãos de todos os povos reunidos na Igreja — afirma agora o Concílio, endossando palavras da Carta a Diogneto — não se distinguem dos outros homens nem pelo regime, nem pela língua, nem pelas instituições políticas. Por isso vivam para Deus e para Cristo conforme os sadios hábitos de vida de sua nação» (AG 15f/904).

Esta é t b m a razão por que na formação dos futuros padres se procure «ir ao encontro do modo peculiar de pensar e agir do próprio povo»: «percebam êles as relações existentes entre as tradições e religião pátrias e a religião cristã... Tudo isso exige que os estudos para o sacerdócio, quanto possível, se conduzam conforme os costumes de cada povo e na convivência com  le» (AG 16d/911).

O mesmo vale para os Religiosos: Esforcem-se êles por «exprimir e transmitir as riquezas místicas da tradição religiosa

da Igreja segundo o engenho e a índole de cada povo. Considerem atentamente como poderão ser assumidas na vida religiosa cristã as tradições ascéticas e contemplativas, cujas sementes já antes da pregação evangélica Deus alguma vez implantara nas culturas antigas» (AG 18b/920). Idêntico princípio vale ainda para a vida contemplativa: «Procurem todos uma genuína adaptação às condições locais» (AG 18d/922).

Se tudo o que vimos e admiramos nestes surpreendentes textos do Vaticano II é mesmo para ser tomado a sério e para valer, a una e única Igreja de Cristo tomará aspectos variados e multiformes. A ação apostólica e missionária já não quererá levar a todos os povos a «Igreja latina» (isto é: *um* modo possível e «ocidental» de encarnar o Evangelho), mas simplesmente o Evangelho que, como fermento, sal, luz e vida nova, há de penetrar nos povos, «encarnar-se» nêles e transformá-los. Todos então «devem manifestar esta vida nova no âmbito da sociedade e da cultura pátrias, segundo as tradições nacionais. Devem conhecer essa cultura, purificá-la e conservá-la, desenvolvê-la segundo as recentes situações e finalmente aperfeiçoá-la em Cristo. Destarte a fé em Cristo e a vida da Igreja já não serão estranhas à sociedade em que vivem, mas começarão a penetrá-la e a transformá-la» (AG 21c/938). E' assim que «a boa-nova de Cristo restaura constantemente a vida e a cultura do homem decaído, combate e remove os erros e os males decorrentes da sempre ameaçadora sedução do pecado. Purifica e eleva incessantemente os costumes dos povos. Com as riquezas do alto fecunda, como que por dentro, as qualidades do espírito e os dotes de cada povo e de cada idade, fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo. Dêste modo a Igreja, cumprindo a própria missão [isto é: evangelização, não civilização], por isso mesmo estimula a civilização humana e contribui para ela, e, por sua ação, também litúrgica, educa o homem para a liberdade interior» (GS 58d/392).

PLURALISMO LITÚRGICO

O pluralismo litúrgico é explicitamente afirmado e mesmo louvado pelos documentos do Vaticano II:

UR ag/771: A «diversidade de ritos litúrgicos» pode perfeitamente conciliar-se com a «unidade nas coisas necessárias» e até ajudará a manifestar mais plenamente a verdadeira catolicidade e apostolicidade da Igreja.

UR 15/804ss: O Concílio descreve o amor dos Orientais à liturgia própria e termina o parágrafo (n. 808) com estas palavras: «conhecer, venerar, conservar e fomentar o riquíssimo patrimônio litúrgico e

espiritual dos orientais é de máxima importância para guardar fielmente a plenitude da tradição cristã e realizar a reconciliação dos Cristãos orientais e ocidentais». Teologicamente importante é, nesta passagem, a primeira razão indicada: *ad plenitudinem traditionis christianae fideliter custodiendam*. Há um motivo peculiar e teológico para manter os ritos litúrgicos orientais: Preclaras em razão de sua antiguidade veneranda, nelas reluz aquela tradição que vem dos Apóstolos através dos Padres: ela constitui parte do patrimônio divinamente revelado e indiviso da Igreja universal (cf. OE 1/830).

UR 17b/811: Repete que o patrimônio litúrgico dos Orientais faz parte da plena catolicidade e apostolicidade da Igreja.

OE 2/831: Permaneçam salvas e íntegras as tradições de cada Igreja particular ou Rito, pois «a variedade na Igreja, longe de prejudicar-lhe a unidade, antes a manifesta: *«varietas in Ecclesia nedum eiusdem noceat unitati, eam potius declarat»*.

OE 6/835: Saibam e tenham certeza os Orientais que sempre podem e devem observar seus legítimos ritos litúrgicos.

SC 4/525: «Obedecendo fielmente à Tradição, o Sacrossanto Concílio declara que a Santa Mãe Igreja considera todos os ritos legitimamente reconhecidos com igual direito e honra e, para o futuro, os quer defender e de todos os modos favorecer e deseja que, onde fôr necessário, sejam cuidadosa e integralmente revistos, conforme o espírito da sua tradição, e se lhes dê novo vigor em vista das atuais condições e necessidades.

Não se pense, todavia, que o pluralismo litúrgico seja válido e desejável apenas para as Liturgias de fato já existentes. Pois esta mesma catolicidade da Igreja, que no passado exigia novas formas de liturgia e disciplina eclesiástica, pode pedir também no presente e no futuro outras formas. A Liturgia, diz o Concílio no Decreto *Ad Gentes*, n. 19b/924, deve ser «celebrada em consonância com o gênio do povo». Por isso o art. 37 da Constituição sobre a Liturgia declara formalmente: «A Igreja não deseja impor na Liturgia uma forma rígida e única para aquelas coisas que não dizem respeito à fé ou ao bem de toda a comunidade. Antes, cultiva e desenvolve os valores e os dotes de espírito das várias nações e povos. O que quer que nos costumes dos povos não esteja ligado indissolúvelmente a superstições e erros examina-o com benevolência e, se pode, o conserva intacto. Até, por vezes, admite-o na própria Liturgia, contanto que esteja de acordo com as normas do verdadeiro e autêntico espírito litúrgico» (SC 37/582).

Este princípio não tem apenas imenso valor missionário, mas dá também grande esperança ecumênica. Já em 1962 dizia o Cardeal Bea, num discurso pronunciado em Paris (23 de janeiro): «A caridade da Igreja, o seu autêntico e profundo amor materno para com os irmãos separados, que também são seus filhos em razão de seu batismo, tem muito mais latitude para se exercer no domínio da piedade, do culto e do direito [que no domínio da doutrina]. Ai o seu divino Fundador dei-

xou-lhe bem maior liberdade. A história da legislação da Igreja, a da Liturgia e dos exercícios de piedade mostra que ela sempre teve largamente em conta as circunstâncias do tempo e os costumes das populações. Reconhecerá ela, pois, igualmente, e incentivará todo o bem que se ache nos nossos irmãos separados; rejubilar-se-á com a vida religiosa deles e com as suas aspirações, com a profunda piedade de muitos deles, com o seu grande amor à Sagrada Escritura, com os seus cantos e seus coros comoventes, nos quais se exprime a sua piedade. A Igreja sabe que todo êsse bem procede dessa fonte de graça que é a união deles com Cristo pelo seu batismo e de boa mente se conformará ao estado de coisas existente». — De fato o Concílio, no Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 15 (com relação aos ortodoxos) e nos nn. 20-23 (com relação aos protestantes), fala nestes termos de reconhecimento. Os ortodoxos e protestantes deverão, é certo, tornar-se «católicos» no bom sentido da palavra, deverão integrar-se na Igreja una e única de Cristo, dentro da unidade que o Senhor quis; mas isso não significa que devam tornar-se «latinos» ou adotar a liturgia latina na Inglaterra, na Alemanha ou onde quer que estejam.

PLURALISMO TEOLÓGICO

Sobre um possível pluralismo teológico dentro da «unidade que Jesus Cristo quis» para sua Igreja, é necessário ler primeiramente os próprios textos conciliares. Pois o assunto é de fundamental importância. Interessa por isso ver com exatidão as portas que neste campo o Vaticano II abriu. Eis as passagens principais:

UR 4g/771: «Resguardando a unidade nas coisas necessárias, todos na Igreja, segundo o múnus dado a cada um, conservem a devida liberdade... até mesmo na elaboração teológica da verdade revelada: *immo et in theologica veritatis revelatae elaboratione, debitam libertatem servant*».

UR 17a/810: Declara-se de modo formal a legitimidade da diversidade na enunciação teológica das doutrinas: «O que acima [no n. 4g] foi dito acerca da legítima diversidade é-nos grato declará-lo também com relação à diversidade na enunciação teológica das doutrinas. No estudo da verdade revelada o Oriente e o Ocidente se serviram de métodos e modos diferentes para conhecer e exprimir os mistérios divinos. Não admira por isso que alguns aspectos do mistério revelado, às vezes, sejam captados mais congruamente e postos em melhor luz por um que por outro. Nestes casos deve-se dizer que aquelas várias fórmulas teológicas, em vez de se oporem, antes, não raro, mutuamente se completam». Continua o texto afirmando que nas autênticas tradições teológicas do Oriente devemos reconhecer que elas de fato e de modo exímio estão radicadas na Bíblia, são alimentadas e expressas na liturgia, são nutridas pela viva tradição apostólica, promovem a verdadeira vida cristã «e até mesmo tendem a uma plena visão da verdade cristã».

UR 17b/811: Também o patrimônio teológico próprio do Oriente faz parte da plena catolicidade e apostolicidade da Igreja.

GS 62b/406: Verifica que os estudos e as descobertas mais recentes das ciências, da história e da filosofia «despertam problemas novos que

acarretam conseqüências também para a vida e exigem dos teólogos novas investigações». Por isso os teólogos «são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo, porque uma coisa é o próprio depósito da fé ou as verdades reveladas e outra é o modo de enunciá-las». Sugere-se por isso que «na pastoral sejam suficientemente conhecidos e usados não somente os princípios teológicos, mas também as descobertas das ciências profanas, sobretudo da psicologia e da sociologia, de tal modo que também os fiéis sejam encaminhados a uma vida de fé mais pura e amadurecida». — Com relação a esta última afirmação do Concílio, sobre uma vida de fé mais pura e amadurecida, convém recordar que o mesmo documento já havia acentuado que «as novas condições influem na própria vida religiosa» e que «o espírito crítico mais agudo purifica [a vida religiosa] de uma mágica do mundo e de superstições ainda espalhadas e exige uma adesão à fé cada vez mais pessoal e operosa» (GS 7c/220). E como remédio contra o moderno ateísmo havia sugerido que a Igreja devia renovar-se e purificar-se incessantemente «pelo testemunho de uma fé viva e adulta formada, capaz de perceber de modo lúcido as dificuldades e superá-las» (GS 21e/261). O Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 6a/777, depois de tornar a dizer que a Igreja necessita perenemente de reforma, chega a acrescentar: «Tanto assim que se, em vista das circunstâncias das coisas e dos tempos, houve incorreções, quer na moral, quer na disciplina eclesial, quer mesmo no modo de enunciar a doutrina — o que deve ser cuidadosamente distinguido do próprio depósito da fé — seja reta e devidamente reformado em tempo oportuno». O que, é evidente, supõe a possibilidade de ter havido incorreções *in doctrinae enuntiandae modo* e que possa haver reformulação.

GS 62g/411: Procurem por isso os teólogos «colaborar com os homens que sobressaem nas outras ciências, colocando em comum suas energias e opiniões. A pesquisa teológica, ao mesmo tempo que aprofunda o conhecimento da verdade revelada, não negligencia o contacto com o próprio tempo, para que possa fornecer um conhecimento mais completo da fé aos homens preparados nos diversos ramos do saber», mormente sobre Deus, o homem e o mundo. Reconhece o Vaticano II que «esse trabalho de conjunto será de máximo proveito para a formação dos ministros sagrados» e que «os contemporâneos, por sua vez, acolherão mais prazerosamente a palavra de Deus». E para que isso se torne efetivamente possível e desta maneira o teólogo possa cumprir seu dever, «seja reconhecida aos fiéis, clérigos ou leigos, a justa liberdade de investigação e de pensamento, bem como a justa liberdade de exprimir suas idéias com humildade e firmeza, nos assuntos de sua competência».

GE 11a/1257: «E' missão das Faculdades [Teológicas] investigar mais profundamente os vários campos das disciplinas sagradas, de forma que se chegue a uma compreensão sempre mais profunda da Sagrada Revelação, se abra mais profundamente o patrimônio da sabedoria cristã transmitida pelos antepassados, se promova o diálogo com os irmãos separados e os não-cristãos e se responda a questões nascidas do progresso das doutrinas». Na alínea seguinte manda o Vaticano II que as Faculdades revejam seus estatutos e assim «promovam com ardor as ciências sagradas e as que estão com elas conexas e à base também de métodos e técnicas mais modernas preparem seus alunos para mais profundas pesquisas».

AG 22b/942: E' necessário «estimular em cada grande território sócio-cultural a pesquisa teológica. Na esteira da tradição da Igreja uni-

versal, submetam-se a nova investigação os fatos e as palavras reveladas por Deus, consignadas na Sagrada Escritura e explicadas pelos Padres e pelo Magistério. Assim mais claramente se perceberá por que caminhos a fé pode procurar a inteligência. Fé que leva em conta a filosofia ou sabedoria dos povos. Também se verá como é possível harmonizar os costumes, os modos de vida e a ordem social aos procedimentos indicados pela revelação divina. Daí se abrirão caminhos para uma mais profunda adaptação em todo o âmbito da vida cristã. Esse modo de agir afastará toda espécie de sincretismo e falso particularismo, acomodará a vida cristã ao modo e índole de qualquer cultura». Declara então o Concílio que estas novas tradições particulares irão acrescentar-se «à unidade católica». Na alínea seguinte o Vaticano II pede às Conferências Episcopais, dentro dos limites de cada território sócio-cultural (como, por exemplo, a América Latina), que «em comum acôrdo e com planos comuns persigam este objetivo de adaptação».

GS 44b/340: «A experiência dos séculos passados, o progresso das ciências, os tesouros escondidos nas várias formas da cultura humana, pelos quais a natureza do próprio homem se manifesta mais plenamente e se abrem novos caminhos para a verdade, são úteis também à Igreja. Ela própria, com efeito, desde o início de sua história, aprendeu a exprimir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagem dos diversos povos e além disso tentou ilustrá-la com a sabedoria dos filósofos, com o fim de adaptar o Evangelho, enquanto possível, à capacidade de todos e às exigências dos sábios. *Esta maneira apropriada de proclamar a palavra revelada deve permanecer como lei de toda a evangelização.* Dêste modo estimula-se em todas as nações a possibilidade de exprimirem a seu modo a mensagem de Cristo e promove-se ao mesmo tempo um intercâmbio vivo entre a Igreja e as diversas culturas dos povos». Confessa em seguida o Vaticano II que, para poder realizar este tipo de trabalho, a Igreja tem necessidade da ajuda de todos, mesmo dos não-crentes, que de fato entendem a mentalidade de hoje; e continua: «Compete a todo o Povo de Deus, principalmente aos pastores e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, auscultar, discernir e interpretar as várias linguagens de nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra divina, para que a Verdade revelada possa ser percebida sempre mais profundamente, melhor entendida e proposta de modo mais adequado». Antes, no n. 4a/205, o mesmo documento já tinha declarado que a Igreja, para poder desempenhar sua missão, «a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, às interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações. E' necessário, por conseguinte, conhecer e entender o mundo no qual vivemos, suas esperanças, suas aspirações e sua índole freqüentemente dramática». Pois, explica ainda o mesmo documento pouco adiante, no n. 11a/232, «o Povo de Deus esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos designios de Deus». Deus fala e manifesta Sua vontade através dos sinais dos tempos. De certo modo Deus continua a revelar-Se; e a Teologia não pode não tomar conhecimento dêste importante «locus theologicus».

A rica documentação conciliar que acabamos de ler permite-nos tirar algumas conclusões:

1. Rejeita-se a idéia de uma Teologia única, já feita, formulada, definitiva, perene. Não basta repetir o que foi dito e no modo como foi formulado, mesmo pelos mais eminentes e destacados teólogos ou Doutôres da Igreja ou pelo próprio Magistério Eclesiástico ordinário e extraordinário. O teólogo que se transformasse em simples repetidor ou transmissor de teses e doutrinas formuladas tradicionais não mereceria este nome nem cumpriria seu dever (GS 44b/340; 62b/406).

2. Afirma-se com insofismável clareza que, dentro da unidade da Igreja, um pluralismo teológico («métodos e modos diferentes para conhecer e exprimir os mistérios divinos») não só é possível, mas legítimo e necessário, como exigência da própria catolicidade e apostolicidade da Igreja (cf. UR 17ab/810-811). No discurso de 6-10-1969, aos membros da Comissão Teológica Internacional, o Papa Paulo VI declarou que «de bom grado admitimos o desenvolvimento e a variedade das ciências teológicas, ou seja, aquêlê 'pluralismo' que em nossos dias parece caracterizar a cultura moderna» (REB 1969, p. 945).

3. Novas investigações, pesquisas e formulações teológicas são exigidas: pela própria necessidade de compreender sempre mais profundamente a revelação (cf. GE 11a/1527); pelos estudos e descobertas mais recentes das ciências, da história e da filosofia (cf. GS 62b/406; GE 11a/1527); pelo espírito crítico mais agudo (GS 7c/220); como remédio contra o ateísmo moderno (cf. GS 21e/261); pela urgência que a própria Igreja tem de renovar-se e de purificar-se incessantemente (cf. UR 6a/777); pela necessidade de adaptar os fatos e as palavras reveladas à filosofia, à sabedoria, às tradições e aos usos e costumes dos povos a serem evangelizados (cf. AG 22b/942; GS 44b/340); pelos sinais dos tempos (cf. GS 4a/205; 11a/232; 44b/340).

4. E' necessário distinguir entre as verdades reveladas e o modo de enunciá-las: nas verdades como tais e objetivamente (ou «depósito da fé») não pode haver êrro, nem precisa haver adaptação; no modo de enunciá-las pode ter havido incorreções (cf. UR 6a/777) e deve haver maneiras novas e mais adaptadas para comunicá-las (cf. GS 62b/406).

5. A Teologia deve servir-se também dos «homens que sobressaem nas outras ciências» (GS 62g/411), inclusive dos não-crentes (GS 44b/340), e das descobertas das ciências profanas (GS 62b/406; cf. OT 20/1327).

6. Para que os teólogos possam cumprir seus deveres, devem ter a justa liberdade de investigar, de pensar e de exprimir suas idéias (GS 62g/411). O documento do Sínodo dos Bispos de 1967 declara que «cabe aos teólogos procurar, com esforço

incessante, uma mais perfeita compreensão e formulação do mistério revelado, de modo a responder — na medida do possível — aos problemas muitas vezes de magna importância, que se apresentam continuamente à vida cristã. Assim, para que possam adequadamente cumprir esta sua tarefa, importa reconhecer-lhes uma justa liberdade para empreenderem novas pesquisas e aperfeiçoarem o patrimônio tradicional da verdade» (REB 1967, p. 968). E no discurso à Comissão Teológica Internacional, de 6-10-1969, o Papa Paulo VI declarou aos teólogos «garantir-vos que a Nossa intenção é reconhecer as leis e exigências próprias dos vossos estudos; ou, em outras palavras, respeitar aquela liberdade de expressão da ciência teológica e da investigação requerida pelo seu desenvolvimento, que bem sabemos estimardes muitíssimo» (REB 1969, p. 945).

UNIDADE NA CATOLICIDADE

Quando dizemos que a Igreja de Cristo, como nôvo Povo de Deus, é «católica», entendemos precisamente isto: que ela deve ser sinal e instrumento de unidade, esperança e salvação para todos os povos na sua imensa variedade de usos e costumes, civilizações e culturas, línguas e dotes de espírito, ritos e tradições, bens temporais e espirituais, modos de pensar e de agir. Está aqui uma evidente dificuldade: como conciliar tanta variedade na unidade de um Povo proclamado «uno e único»? Terão os povos que sacrificar sua variedade ou terá o Povo que renunciar à sua unidade? Será possível tanta variedade numa autêntica unidade? Poderá manter-se a unidade no sincero respeito à variedade?

Mais de uma vez levantou-se contra a Igreja a grave acusação de não saber respeitar as particularidades características dos povos que ela evangeliza. Chegou-se mesmo a falar de um certo colonialismo espiritual por parte da Igreja. Seria esta também a maior dificuldade sentida nas Missões. No Concílio Vaticano II, que contava com a presença de cerca de 800 Bispos missionários, o problema surgiu muitas vezes e em vários documentos conciliares percebe-se a existência desta constante preocupação. Vale a pena coligir e meditar as passagens principais do Vaticano II:

Lumen Gentium n. 13b/35: «Não sendo, porém, o Reino de Cristo dêste mundo (cf. Jo 18,36), também a Igreja ou o Povo de Deus, quando conduz a êste Reino, nada subtrai ao bem temporal de qualquer povo, até pelo contrário fomenta e assume, enquanto bons, as capacidades, as riquezas e os costumes dos povos. Assumindo-os, purifica-os, reforça-os e eleva-os». Declara, pois, a Constituição Dogmática que a Igreja, quan-

do evangeliza os povos, nada subtrai, mas fomenta, assume, purifica, reforça e eleva o bem temporal, as capacidades, as riquezas e os costumes, enquanto bons.

Lumen Gentium n. 17/43: «A Igreja trabalha de maneira tal [nas missões] que tudo o que de bom se encontra semeado no coração e na mente dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos não só não desapareça, mas seja sanado e aperfeiçoado para a glória de Deus, confusão do demônio e felicidade do homem». Portanto: tudo que fôr bom no coração, na mente, nos ritos e nas culturas não só não precisa desaparecer, mas deve ser conservado, sanado, elevado e aperfeiçoado.

Gaudium et Spes n. 42c/330: «A Igreja admite tudo o que há de bom no dinamismo social de hoje, principalmente a evolução para a unidade, a marcha da sã socialização e da solidariedade no plano civil e econômico».

Gaudium et Spes n. 42e/332: «O Concílio considera com grande respeito tôdas as coisas verdadeiras, boas e justas, nas múltiplas instituições que a humanidade construiu e constrói para si sem cessar». Pois a Igreja deve «fomentar e elevar tudo aquilo que se encontra de verdadeiro, bom e belo na comunidade humana» (GS 76f/463).

Sacrossanctum Concilium n. 37/582: «A Igreja cultiva e desenvolve os valores e os dotes de espírito das várias nações e povos. O que quer que nos costumes dos povos não esteja ligado indissolúvelmente a superstições e erros, examina-o com benevolência e, se pode, o conserva intacto. Até, por vêzes, admite-o na própria Liturgia, contanto que esteja de acôrdo com as normas do verdadeiro e autêntico espírito litúrgico».

Ad Gentes n. 9b/884: «Tudo quanto de bom se encontra semeado no íntimo dos homens ou nos próprios ritos e culturas dos povos não apenas permanece, mas é sanado, elevado e consumado para a glória de Deus...»

Ad Gentes n. 18b/920: «Esforcem-se [os Religiosos] por exprimir e transmitir [as místicas riquezas com que se assinalou a tradição religiosa da Igreja] de acôrdo com o engenho e a índole de cada povo. Considerem atentamente como poderão ser assumidas na vida religiosa cristã as tradições ascéticas e contemplativas, cujas sementes já antes da pregação evangélica Deus alguma vez implantara nas culturas antigas».

Ad Gentes n. 22a/941: «A semente que é a Palavra de Deus, germinando em terra boa, irrigada pelo orvalho divino, extrai a seiva, transforma-a e a assimila a si para então dar fruto abundante. De um modo semelhante à economia da Encarnação, as Igrejas novas radicadas em Cristo e superedificadas sobre o fundamento dos Apóstolos assumem em admirável intercâmbio tôdas as riquezas das nações, herança de Cristo (cf. Sl 2,8). Tomam emprestado dos costumes e tradições, do saber e doutrina, das artes e sistemas dos seus povos tudo o que pode contribuir para glorificar o Criador, para ilustrar a graça do Salvador e para ordenar convenientemente a vida cristã».

Nostra Aetate n. 2b/1582: «A Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões [não-cristãs]. Considera ela com sincera atenção aqueles modos de agir e viver, aqueles preceitos e doutrinas». E na alínea seguinte exorta todos a que «reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores sócio-culturais que entre eles [os não-cristãos] se encontram».

Em síntese e usando apenas palavras e expressões do Concílio (nos textos que acabamos de ler), o Vaticano II nos garante

o seguinte: A Igreja nada subtrai, nada rejeita, mas considera com atenção, com grande respeito, examina com benevolência, reconhece, conserva intacto, fomenta, cultiva, desenvolve, purifica, sana, reforça, eleva, assume na vida cristã, admite por vezes na Liturgia, aperfeiçoa e consoma em Cristo: — tudo o que não está indissolúvelmente ligado a superstições e erros, tudo o que é verdadeiro, bom, justo, santo, amável, belo, seja no íntimo do homem, no coração, na mente, nos dotes de espírito, seja nas capacidades, nas riquezas, no bem temporal, nos bens espirituais, nos valores sócio-culturais, seja nos costumes, nas culturas, nos ritos, nas tradições ascéticas e contemplativas, nas artes, nos preceitos, nos modos de agir dos povos, das nações, das religiões. Note-se: das religiões também! Pois tudo isso — «preciosos elementos religiosos e humanos», cf. GS 92d/518 — é preparação para o Evangelho (cf. LG 16/42), pedagogia para o Deus verdadeiro (AG 3a/867), secreta presença de Deus (AG 9b/884), semente oculta do Verbo (AG 11b/887), lampejos da verdade que ilumina a todos (NA 2b/1582).

E' muito importante este modo positivo de valorizar as religiões pagãs. Com relação à expressão «semente oculta do Verbo» (AG 11b/887) encontro considerações de notável valor teológico num artigo de Dom Elias Zoghby (Vigário Patriarcal greco-melquita-católico para o Egipto e o Sudão, que no Concílio se caracterizou por chamar a atenção dos Padres Conciliares para certos aspectos colhidos da teologia oriental). Acentua ele a identidade entre o Verbo Criador e o Verbo Encarnado (cf. também *Gaudium et Spes* n. 38a/316; 45b/343) e continua: «Ora, o Verbo Criador depositou em cada ser humano um germe divino que os Doutores gregos chamam 'spérma tou Lógou' [semente do Verbo]. Através dos séculos o Espírito de Deus cultivou este germe nas almas, preparando-as, segundo uma 'Pedagogia de Deus', a receber o Verbo feito carne. A Igreja, que propõe Cristo aos povos mais primitivos, não pode esquecer que estes povos já possuem, com este Verbo divino, uma civilização e tradições impregnadas, em graus diversos, da presença do Verbo. E' este germe do Verbo que a Igreja deve tentar descobrir nestas civilizações, para abrir espontaneamente os povos à recepção do Verbo Encarnado. A missão da Igreja não pode, pois, consistir em substituir o Verbo Criador pelo Verbo Redentor, mas em ajudar estes povos a reconhecer a ação do Verbo em tudo o que eles têm de bom: no seu culto, na sua civilização, nas suas aspirações; depois em identificar em Cristo o Verbo Criador feito carne e tornado seu Irmão... E' esta identidade do Verbo Criador e do Verbo Redentor que permite à Igreja de Cristo ser universal, isto é, propor o Evangelho a todo homem neste mundo; e é ela que lhe permite também realizar a unidade dos homens propondo-lhes como Irmão comum Aquêlê que a todos fêz do nada. Mas para que os povos reconheçam em Cristo o Verbo cujos germes trazem dentro de si, nós devemos apresentar-lhes o Cristo pobre do Evangelho, o de Belém, o do Gólgota, e não um Cristo já 'nacionalizado' por nós, trazendo nosso rosto e nosso uniforme, um Cristo de importação, grego, anglo-saxão ou latino, que eles não poderão assimilar, que eles não po-

derão refazer à sua imagem e semelhança. Cristo não pode realizar a unidade senão na medida em que Ele se encarna em cada país e em cada povo, para que cada homem reconheça n'Ele seu próprio Irmão, de sua família e de sua raça. Os homens querem um Cristo 'apátrida', capaz de tornar-se seu concidadão; um Cristo concebido do Espírito Santo, sem outro pai que não seja o Pai, a fim de que possam integrá-lo como Primogênito de toda a criatura. Cristo deve pois assumir os povos com o que eles têm e o que eles são, porque foi Ele que os fez o que são e lhes deu o que têm» (cf. Baraúna, *A Igreja do Vaticano II*, Vozes 1965, p. 571s).

Na nota 2 ao n. 3a/867, o Decreto *Ad Gentes*, sobre as Missões, o Concílio cita e faz seus vários textos da patrística nos quais se fala desta presença constante do Verbo. Assim, por exemplo, escrevia S. Ireneu em *Adv. Haer.* III, 18,1: «Existindo junto a Deus o Verbo, por quem tudo foi feito, e que sempre estivera presente ao gênero humano...», ou ainda, no mesmo livro IV, 6,7: «Desde o início assistindo o Filho à Sua criatura, revela o Pai a todos a quem o Pai quer, e quando e como quer». Também a Constituição *Gaudium et Spes* (57d/386) fala do Logos que, antes da Encarnação, já estava no mundo como luz verdadeira que ilumina todo homem. Neste contexto é necessário olhar também para a grandiosa perspectiva que a Constituição *Lumen Gentium* nos abre logo no início, no n. 2, quando, depois de ensinar que, mesmo após o pecado, o Pai Eterno nunca abandonou os homens, «oferecendo-lhes sempre os auxílios para a salvação, em vista de Cristo o Redentor», endossa o conceito patrístico da Igreja *universal*, da qual fazem parte todos os justos desde Adão, ou como diziam os Santos Padres, «do justo Abel até o último eleito», todos quantos se salvaram, salvam ou hão de salvar-se, dentro ou fora da Igreja Católica.

E' neste princípio fundamental que se insere o trabalho missionário. «A Igreja, enviada por Cristo para manifestar e comunicar a caridade de Deus a todos os homens e povos, sabe que ainda lhe resta por realizar uma ingente tarefa missionária. Há dois bilhões de pessoas — e este número aumenta dia a dia — que ainda não ou muito pouco ouviram a mensagem evangélica. Trata-se de povos numerosos unidos por estreitos laços culturais e antigas tradições religiosas, interligadas por firmes vínculos de relações sociais. Alguns dêles seguem uma das grandes religiões, outros desconhecem o próprio Deus, outros enfim expressamente negam Sua existência, chegando não raro a combatê-la. Como Cristo, por Sua encarnação, se ligou às condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu, assim deve a Igreja inserir-se em todas essas sociedades, para que a todas possa oferecer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus» (AG

10/885). E' necessário reler e meditar a última frase, que foi aqui grifada, porque nela encontramos a feliz formulação de um grande princípio que nem sempre esteve claro na consciência missionária da Igreja: Como Cristo se fez judeu, assim deve a Igreja fazer-se chinesa, africana, latino-americana, brasileira, para que a todos ela possa efetivamente trazer o mistério da salvação e a vida trazida por Deus.

Evangelizar outros povos não significa levar a Igreja *Latina* (enquanto «latina» ou encarnada em Roma) aos outros continentes. Todas as tentativas de latinizar a Ásia ou a África fracassaram porque não era esta a missão que Cristo dera aos Apóstolos e nêles à Igreja. A expressão ocidental ou latina da Igreja (em Liturgia, Teologia ou até Filosofia) é apenas uma expressão legítima e possível, não necessariamente a mais perfeita. Muito se pecou contra isso no passado e no presente. Muitos sofreram imensamente com isso. Os direitos das culturas não foram respeitados. A mentalidade colonialista, imperialista e subjugadora que séculos atrás tomou conta das nações da Europa ocidental maculara também a Igreja. O Vaticano II é uma tentativa de purificá-la desta mancha. Católica de direito, há esperanças que comece a ser católica de fato. Nas nações ou regiões não-latinas ela terá que permitir e favorecer (na suposição que os textos acima citados sejam para valer) um trabalho de deslatinização, de desitalianização e de desocidentalização da Liturgia, da Teologia, da Pastoral, da Disciplina. Abrem-se assim portas e perspectivas novas. Poder-se-á falar em sentido próprio e legítimo de uma Igreja Brasileira, Latino-Americana, Africana, etc. Enquanto a Igreja não fôr de fato brasileira, o brasileiro não será Igreja. Não basta batizá-lo para transformá-lo em Igreja. Nem é suficiente impor-lhe uma mentalidade que êle de fato não está aceitando, porque culturalmente incapaz.

Mas a catolicidade da Igreja pode ser traída de muitas maneiras. O já mencionado documento do Grupo Misto de Trabalho (1969) menciona quatro formas: «A *primeira* consiste em ceder à tentação do poder, seja adotando as maneiras próprias do poder político, seja conformando-se ou submetendo-se aos poderes dêste mundo, de sorte que a Igreja se afasta dos pobres e a fraternidade cristã passa a restringir-se aos membros de uma mesma raça, nação, cultura ou classe. A *segunda* pretenderia justificar a formação de seitas ou partidos no seio da Igreja. A *terceira* leva a orgulhar-se da catolicidade da própria confissão e a desprezar as outras. A *quarta*, pelo contrário, deixando-se seduzir pelas ideologias temporais que a assaltam, consiste em abusar do termo 'católica' e preconizar uma tolerância

que, afinal de contas, mais não é que uma dissolução da identidade cristã. A catolicidade da Igreja não deve abjurar à ligação da Igreja a Jesus Cristo, em quem somente reside a salvação para todos os homens (At 4,12), e as formas de traição que mencionamos só podem ser evitadas por uma observância sempre renovada ao Senhor, cujo amor torna seu povo capaz de estar aberto a tôdas as condições humanas e cuja verdade lhe permite realizar sua identidade e continuidade através dos tempos, dos lugares e das circunstâncias» (cf. SEDOC 3,448).

UNIDADE NA «COMMUNIO»

Diz a Nota Explicativa prévia ao capítulo III da *Lumen Gentium* que a *communio* «é uma noção que foi tida em grande honra na Igreja antiga e ainda hoje é apreciada, sobretudo no Oriente» (n. 2c). Mas nossa eclesiologia ocidental apenas ultimamente retomou o termo e redescobriu a riqueza de seu conceito e das perspectivas que oferece.

Nos livros do NT a palavra *communio* (*koinonia* em grego) ocorre 19 vezes, das quais 14 nas cartas de São Paulo, e exprime as relações entre os cristãos em sua comum dependência com relação a Cristo e ao Espírito Santo. Nas obras da Patrística tem um sentido nitidamente relacional e designa geralmente as relações de amizade e de reconhecimento mútuo entre as Igrejas locais ou com outras Igrejas. O sinal desta *communio* era então a Eucaristia. Assim, por exemplo, no século II, entre Policarpo de Esmirna e o Papa Aniceto havia discordância sobre a data da Páscoa, mas nem por isso romperam a comunhão eclesiástica ou, como escreve Eusébio, «comungavam um com o outro» (*His. Eccl.* V, 24), isto é, Aniceto permitia a Policarpo a celebração da Eucaristia na assembléia de Roma. Os católicos que viajavam por regiões heréticas levavam consigo sua própria Eucaristia; e os hereges faziam o mesmo, para não entrar em comunhão com os católicos. Partindo para o estrangeiro, um cristão levava uma espécie de passaporte concedido pelo Bispo (*litterae communicationis* ou *commendatitiae* ou *pacificae*). Seu portador era então recebido como irmão. Os Bispos tinham uma lista das principais Igrejas com as quais estavam «em comunhão». Nessa lista a Igreja de Roma ocupava o primeiro lugar, e a Igreja que estivesse «em comunhão com a Igreja de Roma» era por isso mesmo reconhecida pelas outras Igrejas.¹ A admissão à Eucaristia (*sacramentum unitatis*) é, portanto, desde os tempos mais antigos, a expressão da «communio» (por isso é ainda hoje conhecida simplesmente como «comunhão») e implica o reconhecimento da autenticidade cristã do outro ou da outra Igreja ou Comunidade. Por causa do atual movimento ecumênico fala-se hoje muito da «intercomunhão», isto é, da admissão de protestantes e ortodoxos na Eucaristia dos católicos (em Medellín, 1968, por ocasião da II

¹ Cf. L. Hertling, «Communio und Primat», em *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. VIII, Roma 1943, pp. 1-48; J. Hamer, O.P., *L'Eglise est une Communion*, Paris 1962, sobretudo o cap. IX.

Conferência Geral do Episcopado da América Latina) ou vice-versa. Oficialmente as autoridades do Vaticano desaprovam estas práticas. Acredito que a razão principal desta atitude negativa está justamente naquela antiga e verdadeiramente tradicional (diria mesmo tratar-se de um elemento da *Parádosis* apostólica) praxe segundo a qual a admissão à Eucaristia significa suspensão da excomunhão e reconhecimento da legitimidade cristã e da ortodoxia das pessoas, comunidades ou Igrejas admitidas à «comunhão».

Os documentos do Vaticano II usam com frequência a palavra «comunhão» ou expressões como «comunhão hierárquica» e «comunhão eclesial». Mas jamais definem o seu sentido. Apenas a citada Nota Prévia esclarece que a palavra «comunhão» não deve ser entendida como um vago sentimento «mas como uma realidade orgânica que exige uma forma jurídica e, ao mesmo tempo, é animada pela caridade» (n. 2c). O Diretório Ecumênico *Ad totam Ecclesiam*, de 14-5-1967, vê no Batismo o «fundamento da comunhão entre todos os cristãos» (REB 1967, p. 443); e a *Lumen Gentium* ensina que a Eucaristia nos coloca «em comunhão com Cristo e com os outros» (7b). «Koinonia» ou «communio» é em primeiro lugar esta unidade interna, invisível, sacramental e sobrenatural que une todos os batizados em união vital com Cristo e, em Cristo, com os outros. Neste sentido é a Igreja a «nova comunhão fraternal» instituída por Cristo (GS 32d/300), a «comunhão de vida, caridade e verdade» (LG 9b). Esta comunhão interna e sobrenatural terá também sua manifestação externa, para ser então uma «comunidade de fé, esperança e caridade» (LG 8a), uma «comunidade de fé viva, de liturgia, de caridade» (AG 19b/924).

No capítulo IV da *Lumen Gentium* ensina o Vaticano II que na Igreja há uma profunda comunhão entre todos os batizados: todos têm em comum um mesmo Senhor e um mesmo Espírito, todos formam um só Corpo, tendo em comum a mesma fé e o mesmo batismo, a mesma graça e a mesma vocação, a mesma esperança e o mesmo amor, a mesma responsabilidade e a mesma tarefa (LG 32bc).

Mas comunhão não é sem mais sinônimo de unidade. Pode haver unidade sem comunhão. A sociologia mostra que há diversos modos ou tipos de coesão ou unidade na família, na equipe, na aldeia, na escola, na multidão, no conselho municipal, no exército. A forma da unidade na Igreja é a comunhão. *Unitas communionis*: a unidade da comunhão (LG 15; 18b); ou *communio in unitate*, comunhão na unidade (UR 2d/757). O Espírito Santo «unifica a Igreja na comunhão e no ministério» (LG 4); Ele é o princípio de unidade na comunhão, *principium unitatis in communione* (LG 13a). Eis aí um princípio muito im-

portante mas pouco explorado: a unidade externa da Igreja deve ser procurada e estruturada na comunhão. Só assim será a assembléia universal da caridade. «Ainda que [na Igreja] alguns por vontade de Cristo sejam constituídos mestres, dispensadores dos mistérios e pastores em benefício dos demais, reina contudo, entre todos, *verdadeira igualdade quanto à dignidade* e ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo» (LG 32c). Rigorosamente falando não há «superiores» e «inferiores» ou «súditos» na Igreja. E' preciso ler e tomar a sério Mt 23,8-11 e Lc 22,25-27. «Todos sois irmãos» (Mt 23,8). Irmãos de uma só e grande Família. Nela não há «dignitários» especiais. A Igreja é e deve ser uma fraternidade, uma Koinonia, uma comunhão. E' certo que, embora todos sejam irmãos e iguais em dignidade, deve haver diversidade de *serviços* ou ministérios, para que o Povo de Deus possa crescer e todos possam livre e ordenadamente (*libere et ordinatim*: LG 18a, leia-se com muita atenção tôda esta rica alínea) chegar ao Reino de Deus. Por isso é a Igreja uma *communio hierarchica*. Mas a palavra «hierárquica» é um adjetivo e não deve ser transformada em substantivo para então identificar-se com a Igreja. Enquanto fraternidade hierárquicamente organizada em serviços, a Igreja vive e se organiza assim: «Cristo mune perenemente com os dons do ministério o seu Corpo que é a Igreja, através dos quais, pela força derivada d'Ele, nos prestamos mutuamente os serviços para a salvação, de tal forma que, vivendo a verdade na caridade, em tudo crescamos n'Ele que é a nossa Cabeça» (LG 7f). Êstes serviços são numerosos e variados, ocasionais ou estáveis, derivados de sacramentos, de vocações ou de carismas. Mas «entre aqueles vários ministérios que desde os primeiros tempos são exercícios na Igreja, conforme atesta a tradição, o lugar principal é ocupado pelo múnus daqueles que, constituídos no Episcopado, conservam a semente apostólica por uma sucessão que vem ininterrupta desde o começo... Os Bispos, com seus auxiliares Presbíteros e Diáconos, receberam o ministério da comunidade, presidindo no lugar de Deus ao rebanho do qual são pastores, como mestres da doutrina, sacerdotes do culto, ministros do governo» (LG 20bc). Entretanto, êsses serviços hierárquicos «não foram instituídos por Cristo a fim de concentrar em si, sòzinhos, tôda a missão salvífica da Igreja no mundo. Sua grandiosa tarefa é apascentar de tal maneira os fiéis e reconhecer suas atribuições e carismas, que todos, cada um a seu modo, cooperem unânimemente na obra comum» (LG 30).

Aí está, magistralmente resumido pelo Concílio, o essencial da teologia do ministério na «comunhão hierárquica». Temos assim também os elementos que nos ajudam a ver melhor as semelhanças e as diferenças entre a Igreja e a Democracia. O tema é bastante discutido atualmente. É certo que na Igreja (como também em qualquer democracia) nem todos são iguais nas funções ou nos serviços que prestam para o bem comum. Mas a diversidade não é de dignidade (pois «entre todos há verdadeira igualdade quanto à dignidade»: LG 32c) e sim, apenas, de importância nas funções. Certos serviços exigem competência, autoridade ou poderes especiais, e seus detentores são então «autoridades» (como também em qualquer democracia). Mas a natureza e a finalidade desta autoridade ou poder é essencialmente diferente na Igreja e na Democracia ou em qualquer outra ordem política. A autoridade eclesiástica deve ser vista à luz da natureza mistérica ou sacramental da Igreja: a Igreja não é uma mera sociedade (como as democracias ou as sociedades políticas), mas precisamente enquanto sociedade ela é o sinal e o instrumento do Senhor Glorificado e do Seu Espírito, que pela Igreja continua Sua obra de santificação e salvação dos homens e do mundo. E as autoridades eclesiásticas, quando agem enquanto tais, fazem as vêzes de Cristo, agem «na pessoa de Cristo», «em nome de Cristo», são «ministros de Cristo», «vigários ou legados de Cristo». E por isso sua autoridade (que é uma *potestas sacra*) lhes é conferida por Deus mediante um sacramento. Na Democracia tudo isso é diferente: as autoridades são delegados do povo, fazem as vêzes do povo, agem em nome do povo e recebem o poder do povo mediante atos jurídicos. Entretanto, seria simples falácia tirar por exemplo da natureza não-democrática da Igreja um argumento contra a participação ativa do povo na indicação dos candidatos aos cargos eclesiásticos. E o mais que se louva na Democracia — liberdade, fraternidade, igualdade, co-responsabilidade — terá perfeitamente seu lugar na *koinonia*. Mediante um governo no amor (*per gubernationem in dilectione*) se terá a «fraterna concórdia da família de Deus» (UR 2d/757). Nem Democracia; nem, muito menos, Monarquia; mas Koinonia, na qual «reina, entre todos, verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo» (LG 32c). Este conceito precisa de ser tomado a sério e pôsto em prática.

Tendo constantemente presente que a Igreja é uma *communio*, na redação da *Lumen Gentium*, principalmente no capítulo III, «sobre a constituição hierárquica da Igreja», a Comissão Teológica procurou acentuar sempre o termo «cum» e

evitar a palavrinha «sub». Atrás de cada um destes dois pequenos vocábulos se esconde um mundo. Parece que nas outras Comissões que redigiram outros documentos conciliares não houve esse cuidado e essa sensibilidade. Assim no Decreto *Ad Gentes*, n. 38a/992, se lê que os Bispos devem exercer o seu múnus missionário *cum Petro et sub Petro*. Que o devam fazer *cum Petro* é uma evidente exigência essencial e profundamente cristã e eclesial; mas que o devam fazer também *sub Petro* parece mais ser o resultado de uma época que não era certamente a apostólica e de uma mentalidade não necessariamente evangélica. Em termos semelhantes fala também o Decreto *Christus Dominus*, quando diz que «junto com o Sumo Pontífice e sob sua autoridade (*una cum Summo Pontifice et sub Eiusdem auctoritate*) receberam os Bispos a missão de tornar perene a obra de Cristo» (2b/1016); ou quando declara que os Bispos exercem sua solicitude por toda a Igreja «em comunhão e sob a autoridade do Sumo Pontífice»: *in communione et sub auctoritate Summi Pontificis* (3a/1017). Nem a expressão «sub auctoritate» nem o título «Summus Pontifex» são exigências cristãs. A Constituição *Lumen Gentium* é certamente mais teológica e exata quando ensina que a Igreja Católica é governada «pelo Sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele» (LG 8b); ou, melhor ainda, que a Igreja é regida «pelos Bispos junto com (*cum*) o Sucessor de Pedro» (LG 18b); ou que os Bispos devem estar em «hierárquica comunhão com o Papa e os membros do Colégio» (LG 22a); ou que o Colégio dos Bispos com (*una cum*) o Papa é também sujeito do poder supremo e pleno sobre a Igreja inteira (LG 22b); ou que o poder episcopal deve ser exercido «em hierárquica comunhão com o Papa e os demais membros do Colégio» (LG 21b). Como se vê, em todos estes textos falta o «sub auctoritate» ou o «sub Petro», que efetivamente não exprimem uma necessidade intrínseca a partir da natureza da Igreja como fraternidade ou *koinonia*. Até mesmo a Nota Prévia, ao declarar que o Colégio dos Bispos só pode agir com o consentimento do Papa, explica: «Diz-se 'com o consentimento do Papa', para que não se pense numa dependência de alguém que à mesma fôsse estranho; o termo 'com o consentimento' evoca a *communio* entre a Cabeça e os Membros» (n. 4).³

³ O Decreto *Unitatis Redintegratio*, n. 2c/756, afirma primeiro esta tese: «Cristo outorgou [*concredidit*] ao Colégio dos Doze o ofício de ensinar, reger e santificar, para estabelecer Sua santa Igreja em todo o mundo até a consumação dos séculos». Depois continua com nova tese: «Dentre eles [os Doze] escolheu Pedro, sobre quem, após a profissão de fé, decidiu edificar Sua Igreja; a quem prometeu as chaves do Reino dos céus; e, depois da sua profissão de amor, lhe confiou a tarefa de confirmar na fé e de apascentar todas as ovelhas em perfeita

Da mesma forma e à luz destes mesmos princípios devem ser vistas as demais relações intereclesiais: Bispos-Leigos, Bispos-Padres, Padres-Padres, Padres-Leigos, Leigos-Leigos. Todos, quaisquer que sejam suas funções, são sempre irmãos e, como tais, iguais. «A comunhão cristã entre os peregrinos nos aproxima mais de Cristo» (LG 50c). O essencial será sempre: *communiois nexum inter se et cum Successore Petri servantes* (LG 25b). A fórmula é simples e breve, com apenas três letras: *cum*, banindo o *sub*. A *communio* é a livre união de irmãos iguais sem sujeição nem dominação. E porque o Espírito Santo é o *principium unitatis in communione* (LG 13a) e «realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis» (UR 2b/755), êle cuidará também da necessária concórdia eclesial (cf. LG 22b) ou da «fraterna concórdia da família de Deus» (UR 2d/757).

Na verdade, «o Povo Messiânico tem por condição a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações habita o Espírito Santo; tem por lei o mandamento novo de amar como Cristo nos amou; tem por meta o Reino de Deus» (LG 9b).

Esta é «a assembléia universal da caridade» (LG 13c).

Esta é a *communio catholica* (OE 4/833).

Este é o «sagrado mistério da unidade da Igreja»; e «dêste mistério é modelo supremo e princípio a unidade de um Deus na Trindade de Pessoas, Pai e Filho no Espírito Santo» (UR 2f/758). E desta unidade de salvação é a Igreja o sacramento visível, *sacramentum visibile salutiferae unitatis* (LG 9c): sinal e ao mesmo tempo instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano (LG 1).

Assim a Igreja obedece ao plano de Deus: santificar e salvar os homens na comunhão (LG 9a).

Era a grande oração do Senhor Pai: «... Mas não rogo só por estes [os Apóstolos] e sim por todos quantos crerem em mim pela sua palavra, para que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, assim também estejam êles em nós e o mundo creia que tu me enviaste. Dei-lhes a glória que tu

unidade...» No Concílio, quando se votava êste texto, alguém (Modo n. 19) achou que era necessário distinguir entre a tarefa de ensinar (que, dizia, foi dada ao Colégio) e de governar ou reger. Esta última tarefa teria sido confiada «uni Petro et per Petrum Apostolorum universalitati» (exclusivamente a Pedro e por ou mediante Pedro ao conjunto dos Apóstolos). A Comissão respondeu que tal doutrina não concordaria com a *Lumen Gentium*: «... quae obiciens exponit de munere regendi per Petrum in ceteros Apostolos derivato, non concordant cum doctrina Constitutionis 'De Ecclesia'... Esta resposta da Comissão foi depois apresentada aos Padres e aprovada pelo plenário. O Modo n. 23 propunha dizer: «munus docendi, regendi et sanctificandi concedidit Petro, atque cum eo et sub eo aliis Apostolis». Também esta fórmula foi rejeitada pela Comissão (com aprovação do Concílio).

mê deste, para que sejam um como nós somos um. Eu nêles e tu em mim, para que sejam aperfeiçoados na unidade e o mundo conheça que tu me enviaste e os amaste como amaste a mim» (Jo 17,20-23). Nossa *communio* será o grande argumento de credibilidade perante o mundo. Mais tarde, em sua primeira carta, escreverá o velho Apóstolo São João: «O que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos a vós para que também vivaís em comunhão (*koinonia*) conosco. E esta nossa comunhão (*koinonia*) é com o Pai e com o Filho Jesus Cristo. Nós vos escrevemos isto para que seja completa a vossa alegria» (1Jo 1,3-4).

O princípio da «unidade na comunhão» nos permite também compreender mais claramente a própria teologia da Igreja particular ou local, da qual hoje, com razão, tanto se fala e escreve. Já não imaginamos a Igreja universal como uma imensa organização ou sociedade perfeita com um poderoso centro para o qual convergem tôdas as comunidades ou Igrejas particulares e do qual dependem em sua vida ou sobrevivência. Hoje vemos a Igreja universal como uma grande *Communio Catholica* que, como tal, é una e única, sim, mas esta «una e única Igreja Católica existe nas Igrejas particulares e a partir delas»: *in quibus [Ecclesiis particularibus] et ex quibus una et unica Ecclesia existit* (LG 23a). O Corpo Místico é o «*corpus ecclesiarum*» (LG 23b). Cada Igreja particular é, em si e por si, uma *communio* na qual se concretiza e realiza o ideal da *Ecclesia* tal como o Senhor a quis e fundou: «Na Igreja particular verdadeiramente está e opera a Una Santa Católica e Apostólica Igreja de Cristo»: *in qua [Ecclesia particulari] vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia* (CD 11a/1034; cf. LG 26a; 28b). Por isso «deve a Igreja particular representar de modo mais perfeito possível a Igreja universal» (CD 20a/928). A grande *Communio Catholica* (ou Igreja universal) é o conjunto harmonioso das *Communiones locales*, sempre de acôrdo com as exigências de uma unidade «*in communionem*». A necessária e difícil harmonia interna e externa entre as Comunhões Locais será mais o resultado da ação especial do Espírito Santo (*principium unitatis in communionem*: LG 13a) que das leis, instituições ou pessoas visíveis. São Pedro (e seus sucessores) é o «princípio e fundamento visível da unidade na fé e comunhão» (LG 18b; 23a); visível, no sentido de ser o sinal e o instrumento ou o sacramento da ação invisível porém real do Espírito Santo.

Mas — e isso é importante — nem sequer é o seu instrumento único ou sempre necessário ou indispensável; pois «não é apenas através dos sacramentos e dos *ministérios* que o Espí-

rito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes, mas, repartindo seus dons 'a cada um como lhe apraz' (1Cor 12,11), distribui entre os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais, pelas quais os torna *aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios que contribuem para a renovação e maior incremento da Igreja*» (LG 12b). O importante é isto: nem tôdas as iniciativas de renovação e incremento da Igreja precisam partir necessariamente da Hierarquia. A Igreja é fundada sobre «apóstolos e profetas» (Ef 2,20).

Jamais devemos esquecer esta doutrina do Vaticano II, que é, aliás, bem bíblica e patrística. O Concílio nos oferece dois exemplos frisantes de movimentos de renovação que não partiram dos altos Ministros da Igreja: o movimento litúrgico e o ecumênico. São já bastante conhecidas a história dêstes dois simpáticos movimentos de renovação da Igreja e as enormes dificuldades que seus primeiros fautores encontraram por parte das altas autoridades eclesiásticas, sobretudo em Roma. Hoje o Concílio nos revela que «a preocupação de fomentar e renovar a Sagrada Liturgia é tida com razão como sinal dos desígnios providenciais de Deus sobre nossa época, *como passagem do Espírito Santo em Sua Igreja...*» (SC 43a/593). Mas assim não falavam as altas autoridades quando o movimento começou a inquietar certas comunidades. E para suscitar na Igreja o movimento ecumênico parece que o Espírito Santo encontrou seus primeiros instrumentos melhor fora da Igreja que dentro dela: «Por obra do Espírito Santo surgiu entre nossos irmãos separados um movimento sempre mais amplo para restaurar a unidade de todos os cristãos. Este movimento de unidade é chamado movimento ecumênico» (UR 1b/752; cf. 4a/765).

São preciosas lições que projetam luz sobre a ação magisterial da Igreja e seus limites; e sobre a obrigação que têm os detentores dêste magistério de atender ao «sensus fidei» dos batizados. *Lumen Gentium*, n. 12a, cita o texto extraordinariamente forte de 1Jo 2,20 a 27, onde o Apóstolo fala da «unção» interior que o cristão recebe, uma atividade do Espírito Santo que ilumina a alma, ensina-a e a guia nas diferentes circunstâncias da vida. O Apóstolo chega a declarar aos cristãos: «conheceis tôdas as coisas» (v. 22); e «não necessitais de que ninguém vos ensine» (v. 27). «E todos serão ensinados por Deus», lembra o Senhor (Jo 6,45). E' o Espírito Santo como «Mestre interior» (cf. PO 11, nota 66). Declara então o Concílio que a totalidade ou o conjunto dos fiéis, por causa desta «unção do Santo», não pode enganar-se no ato de fé: *in credendo falli*

nequit. Diz o Concílio que se trata de uma prerrogativa ou propriedade peculiar (*peculiaris proprietas*) dos batizados. E sua manifestação se chama *sensus fidei*. Não se diz que cada batizado é infalível no ato de fé. Mas quando o conjunto dos fiéis, «desde os Bispos até o último dos fiéis leigos», apresenta um consenso universal sobre questões de fé e costumes, então temos a infalibilidade da Igreja no ato de fé. Note-se bem que aqui estão colocados, lado a lado, no mesmo nível, os Bispos e todos os demais batizados. Diz então o Concílio que este sentido (*sensus*) da fé é suscitado e mantido pelo Espírito Santo e que por este sentido o Povo de Deus adere indefectivelmente à fé, penetra-a mais profundamente com juízo reto e a aplica mais plenamente à vida. Acrescenta, porém, que tudo isso, embora seja obra do Espírito Santo, acontece sob a direção (*sub ductu*) do Magistério da Igreja. Esta função diretora — «sub ductu» — da Hierarquia é certamente importante e mesmo indispensável (e é sua ação exclusiva e específica: cf. DV 10b/176), mas não é necessariamente um agente dinamizador, estimulante e impulsor do progresso; e, sobretudo, não há de ser meramente freador ou até sufocador, como tem acontecido: «Cabe-lhes [aos que governam a Igreja] em especial não extinguir o Espírito», admoesta o Concílio (LG 12b). Pois o «progresso da Tradição», do qual fala o Vaticano II na *Dei Verbum*, não é obra específica nem muito menos exclusiva do Magistério ou da Hierarquia: este progresso — e isso que agora se segue deveria ser gravado em grandes letras — este progresso se realiza mediante a contemplação, o estudo, a íntima percepção ou visão que os *Fiéis* experimentam das coisas espirituais e, *também*, mediante a pregação dos Bispos (DV 8b/172); é, pois, obra da Igreja inteira, de todo o povo santo e profético de Deus e não apenas do Colégio Episcopal ou do Sucessor de Pedro e Sua Cúria. «Todo o povo santo (*tota plebs sancta*), unido a seus Pastores, persevera continuamente na doutrina dos Apóstolos e na comunhão, na fração do pão e nas orações», de tal sorte que na manutenção da fé recebida, na sua realização e na sua profissão se estabeleça uma singular concórdia (*singularis conspiratio*) entre os Bispos e os *Fiéis* (DV 10a/175). Neste sentido pode-se falar legitimamente de uma verdadeira, ativa e necessária participação dos fiéis até mesmo no exercício do Magistério (*in tradita fide tenenda, exercenda profitendaque*). É verdade que o ensino uma vez dado, para ser válido, não depende da posterior aprovação ou ratificação dos fiéis (cf. LG 25c); mas antes de ensinar devem os Mestres da Igreja, inclusive o Sucessor de

Pedro, dar atenção ao sentido da fé dos fiéis e escutar o que o Espírito diz às Igrejas e como fala nos corações. E' uma exigência da Communio. A Igreja não é uma Monarquia. E o Papa não independe do sentido da fé dos batizados.

Além dos dois exemplos dados seria facilimo elaborar uma lista de posições e doutrinas tenazmente mantidas, protegidas e defendidas pelos órgãos da Santa Sé com a aprovação do Papa ou pelo próprio Papa e que, no Concílio e com o Concílio (isto é: quando de fato intervieram os Pastores das Igrejas Particulares), caíram ou foram tácitamente abandonadas. Foi o que observou recentemente um dos Moderadores do Concílio, o Cardeal Suenens: «Pode-se fazer uma impressionante lista de teses enunciadas em Roma, anteontem e ontem, como únicas válidas, e que foram eliminadas pelos Padres Conciliares».‘ Tivemos outro expressivo exemplo quando, no capítulo II, estudamos a questão da identificação da Igreja Católica com o Corpo Místico: o Vaticano II abandonou e corrigiu a posição de Pio XII.

Também este fato, como tal impressionante, lança uma luz nova sobre os limites do magistério do Papa e sua Cúria; e sobre a necessidade da participação ativa dos demais membros do uno e único Colégio Episcopal no govêrno da Igreja. Pois a verdade normal é esta: «Os Bispos, sucessores dos Apóstolos, junto com o Sucessor de Pedro, Vigário de Cristo e Cabeça visível de toda a Igreja, regem a casa de Deus vivo» (LG 18b).

* Cf. *Inf. Cath. Int.* de 15-5-1969, em português: SEDOC, julho de 1969.

O PRIMADO PONTIFÍCIO E SEUS LIMITES

A «*Constitutio dogmatica prima* de Ecclesia Christi», promulgada solenemente no Concílio Vaticano I, devia ser completada por uma «*Constitutio dogmatica secunda* de Ecclesia Christi». Como, porém, o Concílio de Pio IX foi interrompido e nunca mais convocado, a tão esperada, desejada e necessária *Constitutio secunda* também deixou de aparecer. Mas o dogma eclesiológico do Vaticano I (primado e infalibilidade do Papa), por ser parcial e incompleto, reclamava seu complemento. Numerosos Padres Conciliares de 1869-1870 sentiram e denunciaram vivamente aquilo que chamavam de «*magnus hiatus*»: a falta de uma definição clara sobre a natureza, a posição e a competência de direito divino dos Bispos na Igreja. «*Desideratur tractatus de episcopis* — reclamava Mons. Melchers, Arceb. de Colônia — *tanquam apostolorum successoribus, sine quo vera idea primatus eiusque in ecclesia hierarchiae ratio neque intelligi neque exponi potest*». E Mons. Haynald ponderava: «*Imperfecta enim et manca esset doctrina concilii Vaticani de ecclesia, si, ubi de Petro et eius successore, Romano pontifice, Christi vicario, agitur, loqui negligeret de reliquis apostolis et eorum successoribus, episcopis*». «*Quod vero maxime mentem offendit* — exclamava Mons. Lyonnet — *esse adeo altum silentium de iuribus et praerogativis episcoporum, ut vix excusari possit, atque fidelibus merito postulare liceat an episcopi casu quodam suppressi sint*». E em termos semelhantes falavam também outros Padres Conciliares. A *Deputatio de Fide* (como era então chamada a Comissão Teológica do Concílio), por seu Relator, procurava acalmar os ânimos comunicando: «*De episcopis actum iri in altera constitutione*»; ou: «*differtur ad alteram constitutionem de ecclesia Christi*».

Mas esta outra Constituição não veio. Já em 1871 o grande teólogo inglês Newman, numa carta a Miss Holmes, profetizava assim: «Mas tenhamos um pouco de fé... Nenhuma verdade está isolada, tôdas estão ligadas entre si... Os dogmas sôbre a Trindade e a Encarnação não foram definidos de uma só vez, mas gradualmente... Assim será também agora: os futuros Papas hão de esclarecer seu próprio poder e, em certo sentido, o limitarão. Isto seria inverossímil se agissem apenas como homens; Deus, porém, mandará sôbre êles. Já mandou também sôbre Pio. Creio que, pessoalmente, êle teria desejado um dogma bem mais rígido que êste que de fato conseguiu. A novíssima definição não necessita tanto de retificação quanto de complemento... Sejam pacientes e tenhamos fé: um Papa e um nôvo Concílio poderão orientar a barca em direção certa».

Com efeito, já não há dúvidas de que o Concílio Vaticano II completou o Vaticano I. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* pode ser considerada como sendo a prometida «*Constitutio altera* de Ecclesia Christi». E seu capítulo III é a continuação natural do dogma do Vaticano I. Depois de reafirmar a doutrina do Vaticano I sôbre a instituição, perpetuidade, poder e natureza do Primado do Romano Pontífice, o n. 18b da *Lumen Gentium* prossegue: «... E continuando na mesma iniciativa, [êste Concílio] resolveu declarar e professar diante de todos a doutrina sôbre os Bispos, sucessores dos Apóstolos, que junto com o Sucessor de Pedro, Vigário de Cristo e Cabeça visível de tôda a Igreja, regem a casa de Deus vivo».

Desde que o Papa João XXIII anunciara sua resolução de convocar o XXI Concílio Ecumênico, as grandes revistas teológicas da Europa começaram a dirigir o interesse e a atenção precisamente para êste ponto. Era o grande tema teológico do momento e do Concílio. O nervo exato da questão então em foco era êste: a harmonia das relações que existem, podem existir e devem existir entre o poder primacial do Papa e as competências de iure divino dos Bispos. Surgiu então a expressão «colegialidade dos Bispos». Era evidente que no *ordo ecclesiae* alguma coisa precisava de ser modificada. Era necessário verificar mais precisamente quais são, na estrutura jurídica da Igreja, os elementos imutáveis (de origem divina) e quais os que poderiam ser omitidos, alterados ou substituídos.

Mas para que se consiga um panorama teológico das possíveis atividades dos Bispos, seja isoladamente, seja colegialmente, é útil recordar antes os têrmos exatos do próprio ofício primacial do sucessor de Pedro, tais como foram definidos no Vati-

cano I. Pois o Concílio de Pio IX deverá necessariamente marcar os limites das decisões eclesiológicas do Concílio de João XXIII e de Paulo VI.

O poder primacial do sucessor de São Pedro compreende:

1) Um verdadeiro primado de *jurisdição*, não apenas de honra, de inspeção, de direção ou de presidência. O Vaticano I declara peremptoriamente: «Se alguém disser que ao Romano Pontífice cabe apenas o ofício de inspeção ou direção, mas não o pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não só nas coisas referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao governo da Igreja, espalhada por todo o mundo... a. s.» (Dz 1831). E o poder de jurisdição inclui o ministério magisterial e os poderes legislativo, judiciário e coercitivo.

2) Um poder jurisdicional *ordinário* (Dz 1827), isto é, anexo ao próprio ofício primacial, como elemento constitutivo essencial. Não é, pois, um poder delegado pelo Colégio Episcopal ou pelo conjunto de todos os fiéis de Cristo; nem é apenas extraordinário, pois independe de qualquer fator estranho à pessoa do Pontífice, nem é rigorosamente restrito a casos extraordinários. Pode, pois, o Sumo Pontífice intervir jurisdicionalmente, sem perguntar a ninguém, a qualquer momento e em qualquer lugar.

Adiante veremos que também os Bispos têm poder «ordinário». Sobre o modo de coordenar estas duas jurisdições, pontificia e episcopal, quando a exercem sobre os mesmos súditos, o texto oficial e definitivo do Vaticano I não diz uma palavra. Mas a história dos debates mostra qual era então o pensamento da maioria dos Padres e o que eles não tiveram a intenção de definir. Sobre isso Gustavo Thils fez investigações particulares: *Primaute Pontificale et Prerogatives Episcopales*, «Potestas ordinaria» au Concile du Vatican (Louvain 1961). O termo «ordinário» visa a atingir o «extraordinário» de Tamburini e Eybel («extraordinário» no sentido de «não ordinário», com valor negativo e exclusivo). Unânimemente, a minoria com nitidez e vigor, a maioria com confiança na moderação da Santa Sé, os Padres do Vaticano I rejeitaram a idéia de que o Pontífice Romano possa intervir nas dioceses *ordinarie*, para o governo cotidiano, habitual. O Papa não tem o poder ordinário *habitual* (próprio e exclusivo dos Bispos). Nas discussões foi dito (e adiante veremos alguns textos) que o Papa não pode intervir nas dioceses *arbitrarie*, não *inopportune*, não *regulariter*, não *ultra modum*, mas quando está em jogo a *salus*, a *unitas*, quando a intervenção se impõe por causa da *necessitas ecclesiae*, da *evidens utilitas*. Por isso no n. 27b/66 da Constituição *Lumen Gentium* dirá o Vaticano II que aos Bispos «é confiado plenamente o múnus pastoral, ou o cuidado habitual e cotidiano das almas»: *habitualis et cotidiana cura*...

3) Um poder jurisdiccional ordinário *imediato* (Dz 1827, 1831). E' «imediato» por dois motivos: porque lhe é conferido imediatamente por Cristo; e porque pode exercê-lo diretamente sobre os Bispos, os sacerdotes e os fiéis de todo o mundo, sem pedir licença a ninguém. O mesmo cânon acima citado (Dz 1831) continua a definição: «Se alguém disser... que este poder não é ordinário e imediato, quer sobre tôdas e cada uma das Igrejas, quer sobre todos e cada um dos pastôres e fiéis, a. s.».

4) Um poder jurisdiccional ordinário, imediato *episcopal*. O Vaticano I fêz questão de dizer «vere episcopalis» (Dz 1827), quer dizer: inclui as funções pastorais da mesma natureza que a dos Bispos (não basta afirmar uma autoridade simplesmente administrativa). Depois de enumerar as funções próprias dos Bispos, o Relator official explicou aos Padres Conciliares: «Eadem igitur quoad speciem est episcopalis potestas episcoporum in singulis suis dioecesibus et in Pontifice Summo quoad omnes dioeceses, cum hoc discrimine quod in Pontifice Summo est in sua plenitudine, in aliis restricta; in Summo Pontifice independens, in episcopis dependens; in episcopis coarctata ad suas dioeceses, in Pontifice Summo sine ulla limitatione loci sed ad terminos terrae».¹

5) Um poder jurisdiccional ordinário, imediato, *episcopal pleno*: ao Sumo Pontifice cabe não apenas a parte principal do poder supremo, êle tem-no em sua plenitude: nenhum poder eclesiástico existe que não esteja também compreendido no Primado. Havia no Vaticano I a tendência de fazer do Episcopado um elemento eficazmente temperante do poder primacial, de modo que este não tivesse a plenitude, mas apenas a parte principal dos poderes eclesiásticos. Contra esta tendência acrescentou-se no citado cânon definitório: «Se alguém disser... que êle goza apenas da parte principal deste poder supremo e não de tôda a sua plenitude... a. s.» (Dz 1831).

¹ Desta mesma Relatio reproduziremos a passagem que define e descreve mais claramente o conceito da «potestas episcopalis» no Vaticano I: «Episcopi est pascere gregem: nulla enim magis familiaris idea regiminis episcopalis in sacris litteris, im patrum operibus, in usu omnium christianorum, quam repraesentare episcopum veluti pastorem, que pascit gregem. Pascit autem episcopus tam exercicio potestatis ordinis quam iurisdictionis. Nam exercitium potestatis ordinis nonnisi in subditos potest licite habere locum. Episcopi igitur iurisdicção ad ea peragenda se extendit, quae necessaria sunt ut fideles vitam aeternam consequantur; ac proinde debet episcopus: 1º administrare sacramenta; 2º leges ferre ad bonum fidelium; 3º executioni ipsarum invigilare sive per seipsum sive per delegatos; 4º et proinde visitare dioecesim; 5º praedicare; 6º iudicare controversias; 7º punire sotes etc. Haec et similia comprehenduntur in verbo *pascere*. At haec episcopus non potest facere nisi sub dependentia Pontificis summi. Haec autem dependentia non est nisi limitatio iurisdictionis episcopalis» (Coll. Lac. VII, 351).

6) Um poder jurisdicional ordinário, imediato, episcopal, pleno, *universal*: sem limite de tempo, de pessoa, de lugar e de coisas; poder que se estende individualmente ou coletivamente sobre todos os fiéis, todos os pastores, todos os ritos, em questões de doutrina de fé, de moral, de governo, de liturgia, de costumes. Também neste ponto o Vaticano I foi explícito: «A ela [Igreja Romana] devem-se sujeitar, por dever de subordinação hierárquica e verdadeira obediência, os pastores e os fiéis de qualquer rito e dignidade, tanto cada um em particular, como todos em conjunto, não só nas coisas referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao regime da Igreja, espalhada por todo o mundo» (Dz 1827).

7) Um poder jurisdicional ordinário, imediato, episcopal, pleno, universal e *supremo*: não há, na Igreja, autoridade superior, nem mesmo o Concílio Ecumênico. Também acerca deste ponto é categórica a doutrina do Vaticano I: «E como o Pontífice Romano governa a Igreja Universal em virtude do direito divino do primado apostólico, também ensinamos e declaramos que ele é o juiz supremo de todos os fiéis, podendo-se, em todas as coisas pertencentes ao fôro eclesiástico, recorrer ao seu juízo; [declaramos] ainda que a ninguém é lícito emitir juízo acerca do julgamento desta Santa Sé, nem tocar neste julgamento, visto que *não há autoridade acima da mesma Santa Sé*. Por isso estão fora do reto caminho da verdade os que afirmam ser lícito apelar da sentença dos Pontífices Romanos para o Concílio Ecumênico, como sendo uma autoridade acima do Romano Pontífice (Dz 1830).

Diante de definições tão categóricas e terminantes parecerá supérfluo indagar se resta ainda lugar na Igreja para alguma outra autoridade que não seja meramente delegada ou executiva das ordens e determinações papais. O Cardeal Schwarzenberg, de Praga, tomando a palavra na 53ª Congregação Geral (18-5-1870), comunicou que na Alemanha já se propagava que o Concílio não fôra convocado para a maior utilidade da Igreja mas para o aumento do prestígio da Cúria Romana. E Mons. Vérot, talvez mais por pilhéria, chegou a propor que o Concílio votasse também o seguinte cânon: «Si quis dixerit tam plenam esse Romani Pontificis auctoritatem in ecclesia, ut omnia pro nutu suo disponere valeat, anathema sit» (Mansi 52, 591).

Mons. Zinelli, na relação oficial apresentada ao plenário em nome da Deputatio de Fide, referindo-se a estas críticas, tornou a declarar que o poder primacial do Papa é de fato pleno e supremo «ita ut coarctari non possit ab ulla potestate humana

ipsa superiore, sed à iure tantum naturali et divino».² Com estas palavras o Relator oficial do Concílio concedeu e proclamou a possibilidade de uma *coarctatio a iure naturali et divino*. Em outras palavras: o poder primacial do Papa pode ter (e tem) limites no direito natural e no direito divino. Em junho de 1871 o Episcopado suíço publicou uma instrução pastoral sôbre os decretos do Vaticano I, na qual aquêles Bispos esclareceram: «Não depende de modo algum do capricho do Papa ou de seu arbítrio fazer desta ou daquela doutrina objeto de definição dogmática: êle está ligado e é limitado pela revelação divina e pelas verdades que esta revelação encerra; êle está ligado e é limitado pelas já existentes fórmulas de profissão de fé e pelas definições anteriores da Igreja; êle está ligado e é limitado pelas leis divinas e pela constituição da Igreja; finalmente êle está ligado e é limitado pela doutrina revelada por Deus que nos garante que lado a lado com a comunidade religiosa existe outra civil; que lado a lado com a hierarquia eclesiástica existe um poder temporal que, no seu próprio terreno, possui plena soberania, à qual, em consciência, devemos obediência e respeito em tôdas as coisas que são moralmente lícitas e pertencem ao âmbito da sociedade civil».³

Já que é possível uma *coarctatio potestatis Romani Pontificis*, será também legítimo perguntar mais explicitamente por êstes limites. Para isso lembraremos os seguintes princípios teológicos:

1) O princípio da jurisdição ordinária dos Bispos.

O próprio Vaticano I inseriu no capítulo terceiro, que define a natureza e o caráter do primado jurisdicional do Papa, um inciso especial sôbre o poder episcopal. Explica o Relator que êste inciso foi acrescentado expressamente «ad satisfaciendum centies repetitis objectionibus illorum qui timebant ne per assertam Romano Pontifici auctoritatem vere episcopalem, ordinariam

² Cf. Coll. Lac. VII, 357. O texto continua assim: «Hinc vani et fútiles (parcant verbo) illi clamores, qui difficillime ut serii considerari possunt, ne si Papae tribuatur perplena et suprema potestas, ipse possit destruere episcopatum, qui iure divino est in ecclesia, possit omnes canonicas sanctiones sapienter et sancte ab apostolis et ecclesia emanatas susque deque evertere, quasi omnis theologia moralis non clamitet legislatorem ipsum subiici quoad vim directivam, non quoad coactivam, *suis legibus*, quasi praecepta evidenter iniusta, nulla et damnosa possent inducere obligationem, nisi ad scandalum vitandum».

³ Cf. Butler-Lang, *Das Vatikanische Konzil*, München 1933, p. 406. Notam ainda os autores na mesma página que o Papa Pio IX escreveu aos Bispos suíços exaltando a Carta Pastoral como documento atual e digno de louvor.

et immediatam in singulis dioecesibus, ad nihilum redigeretur et negaretur potestas singulorum episcoporum». Eis o importante inciso, no texto original:

«Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopatus iurisdictionis potestati, qua episcopi, qui *positi a Spiritu Sancto* (cf. At 20,28) in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: «Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur» (Dz 1828). Ou em português: «Estamos, porém, longe de afirmar que este poder do Sumo Pontífice acaba com aquele poder ordinário e imediato de jurisdição episcopal, em virtude do qual os Bispos, *constituídos pelo Espírito Santo* (cf. Atos 20,28) e sucessores dos Apóstolos, apascentam e regem, como verdadeiros pastores, os seus respectivos rebanhos; pelo contrário, este poder é firmado, corroborado e reivindicado pelo pastor supremo e universal, segundo o dizer de S. Gregório Magno: 'A minha honra é a honra da Igreja universal. A minha honra é o vigor dos meus irmãos. Sinto-me verdadeiramente honrado, quando a cada qual se tributa a honra que lhe é devida'».

Temos neste contexto conciliar as seguintes afirmações:

1) Os Bispos possuem um poder jurisdicional episcopal ordinário e imediato: ocorrem aqui os mesmos três adjetivos com que no parágrafo anterior era qualificado o poder primacial do Papa;

2) os Bispos são «constituídos pelo Espírito Santo»: segundo a intenção dos conciliares, com estas palavras da S. Escritura quer-se afirmar a instituição divina do Episcopado («ut explicitè episcopi dicantur apostolorum successores a Spiritu Sancto positi»);

3) os Bispos são os sucessores dos Apóstolos: já no Concílio de Trento a Igreja declarara que os Bispos «in Apostolorum locum successerunt» (Dz 960), formulação que o Vaticano I repetiu. Leão XIII, na *Satis cognitum* (DP 32, n. 35), explica a doutrina nestes termos: «... os Bispos, na sua qualidade de sucessores dos Apóstolos, são os herdeiros ordinários dos Apóstolos, de tal sorte que a ordem episcopal faz necessariamente parte da constituição íntima da Igreja»; e Pio XII, na *Mystici Corporis* (DP 24, n. 42), declara que os Bispos «devem ser

venerados, pelo povo cristão, como sucessores dos Apóstolos por instituição divina»;

4) os Bispos são verdadeiros pastores: o texto menciona só os «assignatos sibi greges», nada diz da possível participação colegial dos Bispos no pastoreio da Igreja universal;

5) os Bispos apascentam e regem: define-se mais claramente o poder «pastoral» (ou «episcopal») que inclui o de santificar, de ensinar autenticamente e de reger (com o poder legislativo, a função judiciária e o poder coercitivo);

6) este poder dos Bispos deve ser afirmado, corroborado e reivindicado pelo Papa.

Insistiremos particularmente em dois pontos:

a) Por instituição *divina* os Bispos possuem um poder jurisdicional episcopal ordinário e imediato sobre a parte da grei que pelo Papa lhe foi confiada. Por mais «pleno», «universal», «episcopal», «ordinário» e «imediato» que se imagine o poder primacial do Sumo Pontífice, ele não tem competência de modificar aquilo que por determinação divina faz parte de estrutura ou constituição hierárquica da Igreja. Em outras palavras: não pode o Papa transformar os Bispos em seus funcionários, agentes, enviados, oficiais, vigários ou meros executores de suas ordens e diretrizes. Pois por direito divino os Bispos são «vigários de Cristo» e não «vigários do Papa». O Vaticano I ensina expressamente que o poder episcopal dos Bispos é ordinário (quer dizer: não delegado). Leão XIII, na encíclica *Satis cognitum* (de 1896), é ainda mais explícito: *Episcopi «non tamen vicarii Romanorum Pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam, verissimeque populorum, quos regunt, antistites ordinarii dicuntur»*. A *Mystici Corporis* de Pio XII ensina que os Bispos, «nas próprias dioceses, como verdadeiros pastores, apascentam e governam *em nome de Cristo* os rebanhos que lhes foram confiados» (DP 24, n. 42). Por outro lado os Bispos, mesmo enquanto «ordinários», continuam sujeitos a um «ordinário superior»: o Papa é o «Bispo dos Bispos», e o poder jurisdicional dos Bispos pode ser por ele aumentado ou diminuído e até, em alguns casos, para o bem da Igreja, totalmente supresso (mas nunca de todos os Bispos a ponto de fazer deles delegados ou vigários apostólicos).

O Papa, porém, não é só Bispo dos Bispos, é-o também de todos os fiéis do mundo inteiro. Desta duplicidade de poder, todavia, não se deve originar nenhuma confusão na administração. Leão XIII assim o esclarece na *Satis cognitum*: «Não se deve crer que a submissão dos mesmos súditos a duas autorida-

des acarrete a confusão da administração. Tal suspeita é-nos vedada primeiramente pela sabedoria de Deus, pois foi êle próprio quem concedeu e estabeleceu a organização desse governo. Ademais, cumpre notar que o que perturbaria a ordem e as relações mútuas seria a coexistência, numa sociedade, de duas autoridades do mesmo grau, das quais nenhuma fôsse sujeita à outra. Mas a autoridade do Pontífice Romano é soberana, universal e plenamente independente».⁴

Nesse contexto devemos colocar e considerar um documento que, inexplicavelmente, não entrou nos manuais de teologia, mas que não deixa de ter grande importância para uma correta interpretação do dogma do poder primacial do Papa. Logo depois do Vaticano I, em 1872, o chanceler Bismarck redigiu um despacho circular, para uso interno do governo alemão, com interpretações tendenciosas do dogma que acabara de ser definido. Bismarck atribuía ao Vaticano I as seguintes doutrinas:

1) O Papa pode arrogar-se em cada diocese os direitos episcopais e substituir por seu poder o dos Bispos;

2) a jurisdição episcopal é absorvida pela jurisdição papal;

3) o Papa já não exerce, como até agora, apenas alguns direitos reservados e bem determinados, mas êle se tornou o depositário do poder episcopal pleno e inteiro;

4) em princípio, o Papa substitui agora cada Bispo individualmente;

5) depende apenas do Papa colocar-se também na prática e a qualquer momento no lugar dos Bispos face aos governos;

6) os Bispos não passam de instrumentos do Papa, seus funcionários, sem responsabilidade própria;

7) com relação aos governos, os Bispos se tornaram meros funcionários dum soberano estrangeiro e de um soberano que, em virtude de sua infalibilidade, é absoluto, mais que qualquer outro monarca do mundo.

O despacho do chanceler de ferro foi publicado em fins de 1874 no *Staats-Anzeiger*. Imediatamente o Episcopado alemão reagiu em documento assinado nos meses de janeiro e fevereiro de 1875 pelos 23 Bispos da Alemanha: «A tôdas estas teses — declaram os Bispos, referindo-se às sete afirmações de Bismarck

⁴ Leão XIII, *Satis cognitum*, coleção «Documentos Pontifícios» da Editora Vozes, n. 32, n. 41. Durante o Concílio esta mesma dificuldade foi considerada por Mons. Pie como relator oficial. Defende a compatibilidade entre os dois poderes assim: «Ratio est, quia quando duae causae, etiam totales, non sunt eiusdem ordinis, sed una alteri subordinatur, et sunt invicem non connexae, non se mutuo excludunt nec confusionem pariunt: sicut actio Dei in eo quem adhibet concursus, non excludit nec perturbat actionem causarum secundarum. Papa igitur, utpote supremus et universalis pastor et ecclesiae episcopus, nullo modo officit, quin proprius ecclesiae particularis ordinarius, eiusdem ecclesiae nominetur et sit verus sponsus et episcopus» (Mansi 52,33; cf. Umberto Betti, O.F.M., *La Costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, p. 164).

— falta a fundamentação; e tôdas elas estão em aberta contração com os textos e o sentido das decisões do Concílio do Vaticano, texto e sentido publicados e declarados pelo Papa, o Episcopado e os representantes da ciência católica». Depois explicam: «O Papa é Bispo de Roma, mas não o Bispo de uma outra diocese nem de outra cidade; êle não é nem Bispo de Colônia, nem Bispo de Breslau, etc. Porém, na sua qualidade de Bispo de Roma êle é ao mesmo tempo Papa, isto é: o pastor e chefe supremo da Igreja universal, chefe de todos os Bispos e fiéis, e seu poder papal deve ser respeitado e acatado em tôda parte e sempre e não apenas em casos especiais e excepcionais». Mais adiante continuam os Bispos alemães: «Não se pode aplicar ao Papa a qualificação de monarca absoluto em assuntos eclesiásticos. Pois êle próprio está sujeito ao direito divino e ligado às disposições determinadas por Jesus Cristo para sua Igreja. Êle não pode modificar a constituição dada à Igreja por seu Divino Fundador assim como um legislador temporal pode modificar a constituição do Estado. A constituição da Igreja baseia-se em todos os pontos essenciais sôbre uma ordenação divina e continua fora de qualquer arbítrio humano. E' em virtude desta mesma instituição divina, sôbre a qual repousa o Papado, que se fundamenta outrossim o Episcopado. Também êle tem seus direitos e seus deveres em virtude desta instituição, dada pelo próprio Deus, que o Papa não tem nem o direito nem o poder de modificar. E', pois, um total mal-entendido das decisões do Vaticano, quando se julga que por ela 'a jurisdição papal absorve a jurisdição episcopal', que o Papa 'substitui em princípio cada Bispo individualmente', que os Bispos 'não passam de instrumentos do Papa, seus funcionários sem responsabilidade própria'. Segundo a constante doutrina da Igreja, tal, aliás, como o Concílio do Vaticano a reafirmou, os Bispos não são simples instrumentos do Papa, nem são funcionários pontifícios sem responsabilidade pessoal, mas 'instituídos pelo Espírito Santo' e sucessores dos Apóstolos...»

Em Carta especial de 4-3-1875 ao Episcopado alemão o Papa Pio IX disse que aprovava o documento «... cum declaratio vestra nativam referat catholicam, ac propterea Sacri Concilii et huius Sanctae Sedis sententiam luculentis et ineluctabilibus rationum momentis scitissime munitam et nitide sic explicatam, ut honesto cuilibet ostendere valeat, nihil prorsus esse in impetitis definitionibus, quod novum sit, aut quidquam immutet in veteribus relationibus, quodque obtentum aliquem praeberere possit urgendae vexationi Ecclesiae et molientis novi Pontificis electionis difficultatibus». — No discurso consistorial de 15-3-1875 o mes-

mo Sumo Pontífice tornou a louvar e a aprovar solenemente o documento do Episcopado alemão: «... Dum autem amplissimas laudes coram vobis et Catholico orbe praedictis Episcopis universis ac singulis tribuimus, praeclaras eas declarationes et protestationes, ipsorum virtute, gradu ac religione dignas, *ratas habemus, easque Apostolicae Auctoritatis plenitudine confirmamus*».³

Cada uma das sete proposições de Bismarck deve, pois, ser considerada como falsa e «absolutamente em contradição» (entschieden im Widerspruch) com as decisões do Concílio e a doutrina católica. Conseqüentemente, para enunciar a autêntica doutrina católica, basta considerar como verdadeira a contraditória de cada uma delas⁴ e assim teremos as seguintes proposições verdadeiras: 1) o Papa *não pode* arrogar-se em cada diocese os direitos episcopais e substituir por seu poder o dos Bispos (entenda-se: o limite está na instituição divina do Episcopado); 2) a jurisdição episcopal *não é* absorvida pela jurisdição papal; 3) o Papa *não se tornou*, pelas definições do Concílio do Vaticano, o depositário do poder episcopal pleno e inteiro (entenda-se: de tal modo que exclua o dos Bispos); 4) *êle não substitui* em princípio cada Bispo individualmente; 5) *êle não pode* colocar-se a cada momento no lugar dos Bispos face aos governos; 6) os Bispos *não se tornaram* instrumentos do Papa; 7) *êles não são* funcionários de um soberano estrangeiro face aos governos.

b) Por direito divino o Papa tem a incumbência não de substituir o Episcopado mas de *promovê-lo*, para que floresça e seja eficaz. A Igreja foi fundada para salvar os homens e não para glorificar a hierarquia. O sacramento da Ordem é uma graça «*gratis data*» e não «*gratum faciens*»: institui, pois, a pessoa num ofício para servir e ajudar e não para ser servido e incensado. Os fiéis não existem para os padres, nem os padres para os Bispos, nem os Bispos para o Papa. Mas o Papa existe para os Bispos. A plenitude do poder primacial não elimina nem esvazia o poder dos Bispos, porque — ensina o Vaticano I — é seu *principium* e *fundamentum* (Dz 1821) e deve ser usado «ut [ordinaria et immediata episcopalis iurisdictio] asseratur, roboretur ac vindicetur» (Dz 1823). E' êste o sentido da instituição divina do Primado. Por isso o mesmo inciso do

³ O texto original em alemão e latim, como também a tradução francesa, de toda a documentação foi publicado na revista *Irénikon*, tomo XXIX (1956), pp. 131-150; e entrou também na novíssima (32ª) edição do *Enchiridion* de Denzinger, nn. 3112ss.

⁴ Cf. D. O. Rousseau (que publicou a documentação a que nos referimos na nota anterior) em *Irénikon* 1956, pp. 139-140.

Vaticano I (Dz 1828), que estamos comentando, cita e canoniza as famosas palavras de São Gregório Magno: «... Nec honorem esse deputo, in quo fratres meos [sc. alios episcopos] suum perdere cognosco. *Meus* namque *honor est honor universalis ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tunc ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur*... Recedant verba quae vanitatem inflant, caritatem vulnerant».⁷ Por isso também Pio IX, o Papa do Vaticano I, fez questão de encerrar a IV Sessão do Concílio com uma declaração solene: «Esta autoridade suma do Pontífice Romano não oprime mas ajuda, não destrói mas edifica e muitíssimas vêzes confirma na dignidade, une na caridade e protege os direitos dos Irmãos, isto é, dos Bispos».⁸

2) O principio da colegialidade dos Bispos.

Mons. D'Avanzo, como Relator oficial da Deputatio de Fide, explicou ao plenário do Vaticano I que São Pedro recebeu de Cristo a plenitude do poder apostólico, mas que Pedro não pode nem mesmo deve servir-se de outros auxiliares que os indicados por Cristo, isto é: os Apóstolos que receberam a mesma missão pastoral. Eis o importante texto que oficialmente explica a mente do Concílio:

«Ergone, dicet aliquis, et dictum est, omnimoda et plena potestas erit absque ulla limitatione in Petro? Utique, *duplicem habet limitationem*, activam unam, ut ita dicam, et alteram passivam. Habet activam ex parte Christi donantis, qui ait: Ego Christus dabo tibi; ego rogavi pro te; pascere oves meas. Itaque tantam potestatem habet, quantam illi dedit Christus, non in destructionem, sed in aedificationem corporis Christi, quod est Ecclesia. Sed est alia limitatio passiva, si ita loqui fas est, ab ipso Christo posita *ex parte Apostolorum*. Christus enim ut sapiens architectus posuit Petrum fundamentalem petram, supra quam aedificaret Ecclesiam. Sed ipse idem Christus designavit aedificatores, quibus Petrus ad aedificandam ecclesiam uteretur, hoc est, Apostolos ibi praesentes. Petrus constitutus est magister in secundo textu ad confirmandum alios; sed isti alii non debent esse nisi illi, quos ipse Christus dedit Petro fratres in apostolatu: 'Confirma fratres'; atque adeo sibimet in fratres elegerat: 'Vade ad fratres meos'. In tertio textu Petrus debet pascere agnos; sed isti agni non debent generari, nisi per illas oves, quas Christus ipse Petro pascendas assignabant, quas acquisiverat sibi; unde illas vocat oves meas: 'Pascere oves meas'. Ergo suprema et plena potestas est in Petro, qui tamen *non potest, non debet exercere* eam per alios coadiutores suos, nisi per Apostolos eorumque successores» (Coll. Lac. VII, 322-323).

⁷ S. Gregorii ep. ad Eulogium episc. Alexandrinum, PL 77, 933. Citamos aqui também o contexto, apenas as palavras grifadas foram citadas pelo Vaticano I.

⁸ Coll. Lac. VII, 497.

Aqui entra o aspecto interessante, importante e atualíssimo da própria colegialidade dos Bispos com os quais o Papa deve trabalhar para a fundação da Igreja e a salvação das almas. A expressão «colegialidade dos Bispos» é recente (surgiu na literatura eclesiológica da França e da Bélgica), mas a idéia é antiquíssima, vem do tempo dos Apóstolos.⁹ No Vaticano I, embora não se chegasse então a discutir propriamente o problema dos Bispos, esta mesma idéia surgiu muitíssimas vezes.¹⁰ Alguns exemplos:

O Cardeal Schwarzenberg, Arcebis. de Praga, disse na Congregação Geral de 17 de maio de 1870: «Multo maior difficultas et vera impossibilitas exsurgit uberius definiendi primum nisi simul de episcoporum definiatur potestate. Quomodo de centro et apice, de summo praeside et capite sermo dogmaticus instituetur nisi caetera apostolatus membra, nisi illi qui simul hierarchiae sacrae partes sunt, considerentur? *Organismus episcopatus unus est*, modo utique inaequali a Christo institutus, sed quidquid in una parte statuitur in altera reflectitur, quod de capite definitur, simul in membra redundant... Si Petrus est pastor ovium et agnorum, pastores etiam episcopi sunt: Petrus solvit ligatque, utrumque apostolorum quoque esse edicitur; nullane inter utrumque relatio? Summi Pontificis iurisdictio vocatur ordinaria et immediata; quomodo episcoporum ordinaria et immediata iurisdictio cum ea concilietur?» (Mansi 52, 94-95).

Mons. Papp-Szilágyi propôs a seguinte emenda: «... Episcopi Romano Pontifici coniuncti, et ei qua totius gregis dominici principali

⁹ Mons. Guerry (que é também autor de uma bela monografia: *L'Evêque*, Paris 1954, com 251 pp.) na Carta Pastoral publicada na REB de 1963, pp. 202-215, inicia assim sua exposição sobre o que ele chama de «grande descoberta»: «Nosso Senhor chamou cada um dos doze apóstolos individualmente. Mas foi *em corpo* [colegialmente] que eles receberam dele suas funções e poderes (Mt 18,18; Jo 20,21: poder de ligar e desligar, de perdoar os pecados; Lc 22,19: poder de consagrar). Foi *em corpo* que eles foram enviados pelo divino Mestre, investidos da missão de irem ensinar todas as nações e de batizá-las (Mt 28, 18-20). Foi *em corpo* que, segundo a ordem do Senhor, aguardaram a vinda do Espírito Santo que lhes fôra prometido (At 1,9). A colegialidade episcopal está, pois, inscrita na instituição da Igreja pelo próprio Jesus Cristo» (p. 203). — Sobre a ação colegial dos Apóstolos veja-se o rico artigo de J. Colson: *Evangelisation et collégialité apostolique*, em *Nouvelle Revue Théologique* 1960, pp. 349-372. Este mesmo autor publicou em 1956 um belo volume de 376 pp. sobre *Les Fonctions Ecclésiales aux deux premiers siècles* (cf. REB 1957, pp. 858-859).

¹⁰ Há também sobre isso literatura abundante. Alguns exemplos do que temos presentemente aqui sobre a mesa: G. Dejaifve, S.J.: *Conciliarité au Concile du Vatican*, em *Nouv. Rev. Théol.* 1960, pp. 785-802; G. Colombo: *Il problema dell'Episcopato nella Costituzione «De Ecclesia Catholica» del Concilio Vaticano I*, em *La Scuola Cattolica*, 1961, pp. 344-372; J. Arrieta: *La Colegialidad Episcopal: un tema en vistas al próximo Concilio*, em *Estudios Eclesiásticos* 1962, pp. 295-341 e 1963, pp. 5-56; P. Inchaurraga, *El Primado Pontificio y la Jurisdicción Episcopal en los Concilios Tridentino, Vaticano I y Vaticano II*, em *Lumen* (Vitoria) 1963, pp. 3-20; e a monografia de J. P. Torrell, O.P., *La Théologie de l'Episcopat au premier Concile du Vatican* (1961), com 334 pp. (cf. REB 1962, pp. 268-269).

pastori subordinati, non tantum particulares suos greges potestate iuris divini regunt et gubernant, verum etiam cum summo Pontifice sollicitudinem totius Ecclesiae sustinent atque cum eodem Pontifice *pro tota Ecclesia legislatores et iudices sunt* (Mansi 52, 604).

Mons. Ginoulhiac, falando do Papa e dos Bispos: «cum eo *unum collegium*, unum corpus semper vivemus, semper vereque catholicum, unum denique episcopatum constituunt, indivisum, indivulsum, cuiusque pars in solidum ab unoquoque tenetur... Hac indivulsa episcopalis collegii unitate, Ecclesiae ipsius solida unitas servatur et fovetur» (Mansi 51, 842).

Mais importante é a declaração oficial do Relator Mons. Zinelli: «... Concedimus libenter et nos in concilio oecumenico sive *in episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes*: utique Ecclesiae cum suo capite coniunctae optime haec congruit. Igitur episcopi congregati cum capite in concilio oecumenico, quo in casu totam Ecclesiam repraesentant, *aut dispersi*, sed cum suo capite, quo casu sunt ipsa Ecclesia, vere plenam potestatem habent» (Mansi 52, 1109; Coll. Lac. VII, 357-358).

Mais tarde Pio XII, na encíclica *Fidei donum* (1957), formulará o texto considerado fundamental antes do Vaticano II:

«Arctissime igitur cum Christo coniuncti eiusque in terra Vicario, vos, Venerabiles Fratres, flagrantis caritatis afflatu commoti, *participare studete sollicitudinem illam omnium ecclesiarum* (cf. 2Cor 11,28), quae Nostros aggravat umeros. Vosmet, quos caritas Christi urget, *penitus adstringi Nobiscum gravissimo officio sentiatis, dilatandi scilicet Evangelii et toto terrarum orbe Ecclesiae condendae*; atque operam dare ne desieritis, ut inter clerum et fideles late diffundantur spiritus precum et mutae ferendae opis studia, secundum mensuram caritatis Christi... Procul dubio uni Petro Apostolo eiusque successoribus, Romanis nempe Pontificibus, Iesus Christus gregis sui universitatem concredidit... Quodsi unusquisque episcopus portionis tantum gregis sibi commissae sacer pastor est, tamen qui legitimus apostolorum successor ex Dei institutione et praeccepto apostolici muneris ecclesiae una cum ceteris episcopis *sponsor* fit, secundum illa verba, quae Christus ad apostolos fecit: 'Sicut misit me Pater, et ego mitto vos' (Io 20,21). Haec quae 'omnes gentes... usque ad consummationem saeculi' (Mt 28,19-20) amplectitur missio, cum apostoli de mortali vita decesserunt, minime decedit; immo in episcopis, communionem cum Iesu Christi Vicario habentibus, adhuc perseverat. In his, namque, qui peculiari nomine 'missi' appellantur, nempe Domini apostoli, plenitudo apostolicae dignitatis residet, 'quae est praecipua in ecclesia', uti S. Thomas Aquinas testatur» (AAS 1957, 236).

Em todos estes textos notamos a tendência de afirmar que o Bispo não é responsável apenas por sua diocese. De um ou outro modo (e precisamente a determinação deste «modo» ainda não estava clara) ele é também responsável por toda a Igreja: «Pro tota Ecclesia legislatores et iudices sunt», foi dito na Aula Conciliar do Vaticano I; «in episcopis coniunctim cum suo capite supremam inesse et plenam ecclesiasticam potestatem in fideles omnes», disse então o Relator oficial; «Episcopus totius Ecclesiae

una cum ceteris episcopis sponsor fit», ensinava ainda recentemente Pio XII. «Que significa a colegialidade episcopal?», perguntava em 1963 um dos Padres conciliares do Vaticano II, Mons. Guerry; e respondia: «A responsabilidade solidária que, sob a autoridade do Papa, todo o corpo episcopal tem da evangelização do mundo e da fundação da Igreja no mundo inteiro». E depois explicava: «Esta colegialidade comporta, assim, para cada Bispo — de maneira distinta e acima do seu papel de pastor próprio da sua Igreja particular da diocese que o Papa lhe confia e onde ele exerce sua jurisdição — a responsabilidade universal da missão apostólica na Igreja, na solidariedade com o corpo episcopal, sob a direção do Papa como cabeça. É mesmo esta responsabilidade solidária que, para cada Bispo, está em primeiro lugar: é ela que domina e lhe deve inspirar a sua missão própria de chefe de uma diocese. Desde que se torna Bispo, ele é incorporado ao corpo episcopal e, por aí, participa da responsabilidade universal do corpo» (cf. REB 1963, p. 203). Acrescentava ainda Mons. Guerry que este exercício da colegialidade apostólica é de *direito divino* e que o concílio ecumênico (de instituição eclesiástica) é apenas uma das possíveis formas da atividade colegial dos Bispos: «Fácil é prever que as diversas formas de ação colegial vão multiplicar-se e precisar-se cada vez mais. Estruturas coletivas do Episcopado vão pôr-se em posição. Em face da evolução do mundo, cada dia mais aparece a necessidade de um pensamento comum, de uma ação de conjunto e de uma coordenação entre todos os que arcam com a responsabilidade da pastoral da Igreja no mundo moderno» (ib. 205).

Retomemos uma das afirmações de Mons. Guerry: que o Bispo, antes de ser *ordinarius loci*, é incorporado ao colégio episcopal e participa da responsabilidade universal deste colégio; que o Bispo é em primeiro lugar corresponsável por toda a Igreja e apenas em segundo lugar pastor da diocese. É um princípio que volta frequentemente na atual literatura eclesiológica. Em resumo diz-se o seguinte: Pela consagração todo Bispo é agregado ao Colégio Episcopal unido a Pedro e ipso facto participa do supremo poder sobre a Igreja universal. O Episcopado é colegial por natureza: ser consagrado Bispo é ser agregado ao Colégio Episcopal (assim como ser Apóstolo era ser agregado ao Colégio Apostólico: *annumeratus erat cum undecim Apostolis* (At 1,24).

Já no Concílio de Trento houve tentativas de tratar expressamente das relações entre o primado pontifício e a jurisdição

episcopal. Eram então sobretudo os Bispos espanhóis, liderados nesta questão por Dom Pedro Guerrero, Arcebispo de Granada, que mais vivamente sentiam o problema. Protestaram contra as contínuas intervenções da Cúria Romana no govêrno das dioceses; pensavam que a autoridade dos Bispos era debilitada pelas extensões outorgadas aos cabidos, pelos benefícios reservados à Santa Sé, pelos muitos privilégios concedidos às Ordens Religiosas e a numerosos membros do clero secular; sustentavam conseqüentemente que a verdadeira reforma da Igreja devia consistir no robustecimento da autoridade episcopal. Julgavam ter encontrado a fundamentação teológica naquilo que chamavam de «direito divino dos Bispos»: segundo esta teoria o Episcopado seria uma ordem hierárquica constituída imediatamente por Deus e não pelo Papa; conseqüentemente, cada Bispo, no próprio ato da consagração, receberia imediatamente de Deus não só o poder de ordem, mas também o de jurisdição; concluíam que a autoridade pastoral dos Bispos, na sua origem e no seu exercício, independe da do Papa, por vir diretamente de Deus, de modo que ao Romano Pontífice competiria unicamente assinalar a cada Bispo as ovelhas que seriam submetidas ao seu govêrno pastoral. Na Congregação Geral de 23-9-1562 o Arcebispo de Granada pediu que o sétimo cânon do Sacramento da Ordem fôsse redigido nesta forma: «Se alguém disser que os Bispos *não são instituídos por direito divino* e que não são superiores aos presbíteros, seja anátema» (o cânon definitivo, Dz 967, diz apenas: «Si quis dixerit, episcopus non esse presbyteris superiores...») Guerrero justificava seu pedido com estas ponderações: «E' conveniente definir esta verdade, pois Calvino, Músculo e outros inovadores contestam-na. Não são menos instituídos por Cristo os Bispos que o Papa. Não foi Pedro quem instituiu os Apóstolos, mas Cristo; assim os Bispos não recebem seu poder do sucessor de Pedro, mas de Cristo. Isto é certíssimo e negam-no os hereges: é, pois, justo que seja definido». Secundou-o o Bispo de Segóvia Dom Martín Pérez de Ayala, dizendo que os Bispos sucedem aos Apóstolos como o Papa sucede a São Pedro; que, debilitando-se a autoridade dos Bispos, é diminuída também a do Papa; que, se hoje existe uma hierarquia instituída por Deus, o Episcopado deve ser instituído por Cristo; que a consagração episcopal é um sacramento que só pode ter a Deus por autor; que é inconcebível uma ordenação episcopal sem jurisdição; concluindo que a jurisdição é conferida a cada Bispo no ato mesmo da consagração e que ao Papa compete unicamente assinalar a cada Bispo o campo de sua ação pastoral. Da mesma maneira

pensavam, sempre no Concílio de Trento, os Arcebispos de Braga e Messina e quase todos os teólogos espanhóis."

O Concílio de Trento, todavia, não quis dirimir a questão. Nem o Concílio Vaticano I. O Relator disse formalmente aos conciliares de 1870:

«Scitis quanto aestu disputatum fuerit in Concilio Tridentino de hac quaestione [utrum etiam iurisdicção episcoporum immediate conferatur a Christo]. Scitis ex una parte et ex alia acres et illustres fuisse pugnatōres, et Pontificem summum, quamvis ex praestituta lege secundum maiorem numerum suffragiorum quaestio posset definiri, noluisse tamen, cum tanta esset discrepantia sententiarum, ea praecipue motum ratione, ut credendum est, quod quoad praxim fere indifferens sit sive unam sive aliam sententiam sequaris. Non est igitur possibile, quod aut Deputatio de fide aut Concilium Vaticanum definire voluerit hanc quaestionem sine ulla praemissa disputatione, quasi ut dicunt antecederet» (Coll. Lac. VII, 359). — E em outra ocasião esclareceu o Relator: «Nullo modo per definitionem, qua asseritur totam plenitudinem potestatis supremae esse in summo Pontifice, laeduntur sententiae, quae libere in scholis disputantur de derivatione iurisdictionis episcopalis... Hanc quaestionem quam scimus tam agitatam in concilio Tridentino, ipse summus Pontifex tunc noluit definire; nec nos certe volumus definire per nostrum canonem, nec per nostrum incisum insertum. Si asserimus totam plenitudinem potestatis supremae esse in summo Pontifice, nec asserimus nec negamus potestatem, quae est in episcopis, derivari a Deo immediate aut a summo Pontifice» (Coll. Lac. VII, 472).

3) O princípio da subsidiariedade.

Pio XI, na *Quadragesimo Anno*, formulou este princípio nos seguintes termos: «Sicut quae a singularibus hominibus proprio Marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, et ad maiorem et altiore societatem avocare iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio; cum socialis quaevis opera vi naturae sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam eadem destruere et absorbere» (AAS 1931, p. 203).

Na alocução consistorial de 20-2-1946 o Papa Pio XII lembrou este mesmo princípio e acrescentou-lhe o seguinte comentário: «Palavras verdadeiramente luminosas, que valem para a vida social em todos os seus graus, e também para a vida da Igreja, sem prejuízo de sua estrutura eclesiástica» (REB 1946, p. 449).

" Cf. Plácido Incháurraga, *El Primado Pontificio y la Jurisdicción Episcopal en los Concilios Tridentino, Vaticano I y Vaticano II*, em *Lumen* (Vitoria) 1963, pp. 3ss; J. Pegon, S.J., *Episcopat et Hiérarchie au Concile de Trente*, em *Nouv. Rev. Théol.* 1960, pp. 580-588.

A questão da aplicabilidade do princípio da subsidiariedade à Igreja foi amplamente estudada por W. Bertrams, S.J., «De principio subsidiaritatis in Iure Canonico», em *Periodica*, Roma 1957, pp. 3-65, que conclui com estas palavras: «In Ecclesia principium subsidiaritatis est applicabile et applicandum, in quantum Ecclesia est societas vere humana et vitam suam agit per activitatem vere socialem, organisatoriam. Neque obstat applicationi principii subsidiaritatis indoles supernaturalis activitatis socialis; etiam qua supernaturalis manet vere activitas socialis, omnis autem activitas socialis organisatoria natura sua est subsidiaria» (pp. 63-64).

O Papa João XXIII, na *Mater et Magistra*, repetiu literalmente o princípio formulado por Pio XI (cf. n. 50, edição da Editora Vozes), aditando-lhe alguns elementos novos. Essencialmente este princípio, tal como é proposto pelos últimos Papas, afirma o seguinte:

1) Não é lícito (*nefas est*, disse Pio XI e repetiu João XXIII) atribuir à comunidade o que os indivíduos são capazes de fazer por si;

2) é uma injúria e constitui grave dano e perturbação da reta ordem (*iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio*) atribuir ou reservar a entidades superiores o que comunidades inferiores podem fazer por si mesmas;

3) a sociedade tem o dever de ajudar os membros;

4) a sociedade maior não pode destruir ou absorver a atividade das comunidades menores ou dos indivíduos.

Comentando este princípio, observam os sociólogos:

a) Trata-se de um princípio jurídico, baseado na justiça («nefas est», «iniuria est») e não apenas de uma questão de técnica a fim de garantir maior eficiência ou rendimento na ação social;

b) é um princípio que inclui uma divisão de competências e uma cooperação das várias esferas de ação social e individual. A «societas maior», porém, não tem apenas ação supletiva. O Papa João XXIII (no mesmo n. 50 da *Mater et Magistra*) assinala cinco caracteres da ação dos que estão por cima: *fovet, excitat, ordinat, supplet, complet*; portanto a ação de apoio, de estímulo, de coordenação, de suplência e de integração;

c) o princípio da subsidiariedade proíbe às sociedades maiores o excesso e o abuso do poder: não lhes é permitido (por uma questão de direito) privar as comunidades menores ou os indivíduos daquilo de que são capazes de fazer por si; pois a missão da sociedade superior não é a de destruir ou absorver, mas de favorecer, estimular, coordenar e completar a ação das comunidades menores e dos indivíduos. «Civitas propter cives, non cives propter civitatem»; ou, como declara o Vaticano II:

«O homem é o autor, centro e fim de toda a vida econômico-social» (GS 63a/412); «a pessoa humana é e deve ser o princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais» (GS 25a/275).

Daí tirava Pio XI, na *Quadragesimo Anno* (n. 80 da edição das Vozes), a seguinte admoestação: «Deixe, pois, a autoridade pública ao cuidado de associações inferiores aqueles negócios de menor importância que a absorveriam demasiado; poderá então desempenhar mais livre, enérgica e eficazmente o que só a ela compete, porque só ela o pode fazer: dirigir, urgir e reprimir, conforme os casos e a necessidade requirem. Persuadam-se todos os que governam de que, quanto mais perfeita ordem hierárquica reinar entre as várias agremiações, segundo este princípio da função supletiva dos poderes públicos, tanto maior influência e autoridade terão, tanto mais feliz e lisongeiro será o estado da nação». — Este princípio, disse Pio XII aos Cardeais em 1946, vale «pro vita sociali in omnibus eius gradibus, et etiam pro vita Ecclesiae, sine praeiudicio structurae eius hierarchicae» (AAS 1946, p. 144s). E os gigantescos organismos que não se orientarem por ele, continuou então Pio XII, «evolucionam necessariamente para uma centralização cada vez maior e para uma uniformidade cada vez mais completa. Seu equilíbrio e sua mesma coesão mantêm-se unicamente com a força e constrição externa das condições materiais e dos expedientes jurídicos».

Entretanto, a verdade é que o atual *ordo Ecclesiae* ainda se apresenta extremamente centralizado. O poder primacial do Romano Pontífice não quer dizer necessariamente concentração ou centralização de todos os poderes eclesiásticos, tal como a vimos codificada no Direito Canônico de 1917. O primado de jurisdição episcopal plena, suprema e universal do Romano Pontífice é um dogma de fé e, portanto, já existia na Igreja desde os albores do Cristianismo (e não apenas a partir de 1870). Mas a centralização dos principais poderes nas mãos do detentor deste mesmo poder primacial veio muitos séculos mais tarde. Donde se infere que o poder primacial pode muito bem existir e subsistir também numa Igreja descentralizada. Em outras palavras: a atual centralização dos poderes não é de direito divino. Não precisa de ser assim. Nem tudo que o Direito Canônico atual reserva para a competência exclusiva do Papa (ou da Cúria Romana) lhe pertence de iure divino. Muitas das «faculdades quinquênaís» de per si e por direito divino não precisavam estar concentradas em Roma e, do ponto de vista dogmático, não são «privilégios benignamente concedidos». Pois tempo houve, perfeitamente católico, no qual os Bispos não precisavam pedir «faculdades especiais» para, por exemplo, dis-

pensar de certos impedimentos matrimoniais: faziam-no simplesmente em virtude do poder *ordinário* deles mesmos, como Bispos, e não em virtude de um poder delegado «benignamente concedido pela Santa Sé». São coisas da história e não do Evangelho, do direito positivo eclesiástico («ordo ecclesiae») e não do direito divino.

O melhor exemplo para ilustrar tudo isso é a instituição do Patriarcado Oriental com poderes *ordinários* amplíssimos e que durante mais de mil anos existiu no seio da autêntica Igreja Católica.² A existência da função patriarcal na Igreja prova a posteriori que a «potestas plena et universalis» do Romano Pontífice não precisa necessariamente levar à centralização e à uniformidade da Igreja universal e que, não obstante o poder primacial, pode haver circunscrições eclesiásticas relativamente autônomas (com usos, costumes e ritos litúrgicos próprios), que há lugar na Igreja para um sadio pluralismo, com variedades nas coisas que não são de instituição divina, sob a imediata e ordinária direção do Episcopado. O que existiu durante mil anos na Igreja não pode ser contra o dogma do primado.

O Papado foi instituído para ser a garantia e o fundamento da Unidade («perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum», Dz 1821). Mas esta Unidade não precisa transformar-se em uniformidade. Se todos os povos de tôdas as raças e culturas devem, por vontade divina, encontrar na Igreja sua pátria espiritual, então a uniformidade, tal como foi conservada na Europa, não poderá, no futuro, sem «colonialismo espiritual» (como dizia o Cardeal Lercaro aos Bispos brasileiros reunidos em Roma durante a primeira fase do Concílio), ser mantida no mundo inteiro, agora imensamente ampliado. O fim da era colonial, tão jubilosamente comemorado por João XXIII na *Pacem in Terris*, significa libertação e independência dos povos da África e da Ásia (a América já foi ocidentalizada). Esta independência não traz consigo apenas a liberdade política, mas também a liberdade racial e cultural, que não deve ser apenas tolerada, mas respeitada e favorecida pela Igreja. Quando enviou o monge Agostinho para missionar a Inglaterra, São Gregório Magno deu-lhe a seguinte sábia instrução:

«Novit fraternitas tua Romanae Ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit enutritam. Sed mihi placet ut sive in Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo

² Cf. Wilhelm de Vries, S.J., Papsttum und Patriarchenamt im Osten, em *Orientierung* (28-2-1963), pp. 42-45. O autor observa expressamente (p. 44) que os poderes do Patriarca durante o primeiro milênio não eram tidos como concedidos pelo Papa, não como privilégios da Santa Sé, mas como poderes ordinários deles.

possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum Ecclesia, quae adhuc in fide nova est institutione praecipua quae de multis Ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque Ecclesiis quae pia, quae religiosa, quae recta sunt elige, et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentes in consuetudinem deponere» (Ep. LXIV ad Augustinum anglorum episcopum, PL 77, 1187).

No Sínodo dos Bispos de 1969 foi discutido o problema da aplicação do princípio de subsidiariedade na Igreja e aprovada a seguinte proposição: «Seja melhor determinada a competência dos Bispos como pastores próprios das Igrejas particulares: 1) quer tomados singularmente, com relação aos problemas que dizem diretamente respeito ao governo pastoral da Igreja particular; 2) quer associados em Sínodos das Igrejas Orientais ou em Conferências Episcopais, com relação aos problemas que, considerando as condições locais, exigem soluções uniformes para uma região toda. Competem de maneira especial ao Sumo Pontífice as questões atinentes à tutela da unidade na fé e na comunhão e as que são de tal espécie que exigem, a juízo da suprema autoridade, soluções uniformes para toda a Igreja de Cristo» (REB 1969, p. 886).

4) O princípio da edificação.

Na 67ª Congregação Geral (9-6-1870) Mons. Landriot pediu que a definição do poder primacial incluísse uma limitação: que o Papa não tem o direito de ser arbitrário e que, portanto, seu poder é limitado pelos decretos precedentes e pelos Bispos, que também receberam de Cristo um poder jurisdicional imediato; citou as palavras de Pedro Ballerini (1698-1769): «*Omnia potest Summus Pontifex in Ecclesia, sed ea conditione, ut huius potestatis usus in aedificationem sit, et non in destructionem*» (Mansi 52, 566). Estas palavras lembram as do Apóstolo 2Cor 10,8: «Ainda que me gloriasse da autoridade que o Senhor me deu para edificação e não para destruição vossa...»

O Relator oficial Mons. Zinelli, quando explicava ao plenário o sentido da palavra «episcopal», fez a seguinte concessão: «Certe, si summus Pontifex, sicut habet ius peragendi quemcumque actum proprie episcopalem in quacumque dioecesi, se ut ita dicam multiplicaret, et quotidie, nulla habita ratione episcopi, ea quae ab hoc sapienter determinarentur, destrueret, uteretur non in aedificationem, sed in destructionem sua potestate; confusio oriretur in spirituali administratione. At quis nec per somnium quidem excogitare posset tam absurdam hypothesim? Acquiescant omnes igitur; et moderatione sanctae Sedis confisi, nullum dubium

moveant auctoritatem sanctae Sedis praesidio futuram, non lacioni episcopalis potestatis» (Coll. Lac. VII, 353).

Adiante o mesmo Relator tranquiliza a oposição, que temia futuros abusos do poder pleno, supremo e universal do Papa, declarando que tais clamores são «vãos e fúteis», como se o Papa pudesse «omnes canonicas sanctiones sapienter et sancte ab Apostolis et Ecclesia emanatas susque deque evertere, quasi omnis theologia moralis non clamet legistatorem ipsum subici quoad vim directivam, non quoad coactivam, suis legibus, quasi praecpta evidenter iniusta, nulla et damnosa possent inducere obligationem, nisi ad scandalum vitandum» (ib. 357).

Nota-se, aliás, em toda a literatura hierarcológica destes últimos anos, uma particular e salutar insistência no caráter *serviçal* das autoridades eclesiásticas, contra certo «espírito de domínio» que, não poucas vezes, se manifestava nas atitudes de alguns hierarcas. Mons. Guerry afirma que o «primeiro valor evangélico» reafirmado agora no Concílio Ecuménico foi precisamente este: «A autoridade considerada não como dominação, mas como serviço» (REB 1963, p. 206). Quantas vezes, durante as Congregações Gerais — lembra Mons. Guerry — os Padres Conciliares citaram as palavras do Salvador: «Não vim para ser servido, mas para servir». Também a Mensagem do Concílio à Humanidade reafirmou o princípio: «A Igreja não nasceu para dominar mas para servir». Era, aliás, a recomendação constante do Divino Mestre: Mc 9,33-35 (Mt 18,1-3; Lc 9,46-48); Mt 20,25-28; Mt 23,8-12; Lc 12,41-48; Lc 22,24-30. «Não somos dominadores da vossa fé, mas servos da vossa alegria», comunicava o Apóstolo aos coríntios (2Cor 1,24). E: «a *diakonia*, o *ministerium*, conceito típico e frequente do Novo Testamento. Particularmente incisivas serão depois as considerações que São Bernardo há de traçar para seu ex-aluno o Papa Eugénio III: o Episcopado, dirá o Santo, é «ministerium, non dominium» (PL 182, 747); e continuará:

«Quod [Petrus] habuit, hoc dedit, sollicitudinem, ut dixi, super Ecclesiam. Numquid dominationem? Aude ipsum: *Non dominantes*, ait, *in clero, sed forma facti gregis* (1Pd 5). Et ne dictum sola humilitate putes, non etiam veritate, vox domini est in Evangelio: *Reges gentium dominantur eorum, et qui potestatem habent super eos, benefici vocantur; et infert: Vos autem non sic* (Lc 22,25). Planum est: Apostolis interdictur dominatus. E algumas linhas adiante: «Forma apostolica haec est: dominatio interdictur, indicitur ministratio, quae et commendatur ipsius exemplo Legislatoris, qui secutus adiungit: *Ego autem in medio vestram sum, tanquam qui ministrat* (Lc 22,27). Assim fala o Santo no lib. II, cap. VI da obra *De Consideratione* (PL 182, 748). No lib. IV, cap. II, col. 776, lemos: «... Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando

vel geminis ornatus, vel seriis; non lectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministri. Absque his tamen crediti satis posse impleri salutem mandatum: *Si amas me, porce ovem meam* (Jo 21,15). In his successisti, non Petro, sed Constantino». E no epílogo deste mesmo livro conclui o Santo: «... Consideres ante omnia sanctam Romanam Ecclesiam, cui Deo auctore praesens, Ecclesiarum mater esse, non dominam; te vero non dominum episcoporum sed unum ex ipsis».

O segundo valor evangélico que Mons. Guerry sentiu reafirmado no presente Concílio é a pobreza e a simplicidade. E comenta o mesmo Padre Conciliar do Vaticano II: «Quantos não são os que, nas massas populares, censuram à Igreja suas riquezas aparentes, o fausto de suas cerimônias, o seu aparato exterior, o lugar que ela parece dar às honrarias, ao dinheiro, às 'classes', até nos atos de culto» (REB 1963, p. 207). Bem poderia repetir São Bernardo ainda hoje: *In his successisti, non Petro, sed Constantino!* (cf. supra). Oxalá já não valha isso depois do Concílio.

5) O princípio da finalidade própria da Igreja.

A Igreja é uma sociedade perfeita, mas no campo estritamente religioso e sobrenatural. A Igreja não é um sistema político, nem científico, nem económico, nem cultural: é simplesmente e unicamente uma *religião*.

Falando à União Internacional dos Institutos de Arqueologia, disse Pio XII, referindo-se à Igreja: «O seu Divino Fundador, Jesus Cristo, não lhe deu nenhum mandato nem lhe fixou nenhum fim cultural. A finalidade que Cristo lhe designa é estritamente religiosa; essa finalidade é mesmo a síntese de tudo que a ideia de religião encerra, a religião única e absolutamente verdadeira: a Igreja deve conduzir os homens a Deus, a fim de que eles se entreguem a Deus sem reserva e achem também n'Ele a paz interior perfeita... *A Igreja jamais pode perder de vista essa finalidade estritamente religiosa, sobrenatural*. O sentido de todas as suas atividades, até o último cânone de seu Código, não pode ser senão concorrer para ela direta ou indiretamente» (REB 1956, p. 482; este princípio foi retomado pelo Vaticano II: GS 42b/329).

No discurso ao Congresso Internacional de Ciências Históricas proclamou o mesmo Pontífice: «Os dois poderes, a Igreja e o Estado, são soberanos. A sua natureza e o fim que se propõem estabelecem os limites, dentro dos quais governam iure proprio... O Estado e a Igreja são poderes independentes» (REB 1955, p. 1003). Nas coisas puramente temporais entregues aos

cuidados do Estado a Igreja é incompetente. Leão XIII, *Satis cognitum* (DP 32, n. 24): «E', pois, ou não conhecê-la bem ou caluniá-la [a Igreja] injustamente o acusá-la de querer invadir o domínio próprio da sociedade civil, ou usurpar os direitos dos soberanos». Hoje há unanimidade entre os teólogos em ensinar que a Igreja não tem nenhuma «potestas directa in temporalia». Pio XI, na *Quadragesimo Anno*, embora proclame a competência da Igreja na questão social, reconhece, todavia, que «a Igreja não intervém nas coisas puramente técnicas, para as quais não tem nem meios proporcionais, nem missão alguma» (AAS 1931, p. 190). Também Pio XII, na *Summi Pontificatus*, declara «com apostólica sinceridade» que a Santa Sé «jamais visou nem visa tais escopos [isto é: abalar as bases da autoridade civil ou usurpar-lhe os direitos] e, se alarga os braços para este mundo, não é para dominar mas para servir. Não pretende ela intrometer-se no campo próprio das demais autoridades legítimas». Há aí limites para o poder pontifício e para a competência dos Bispos.

6) O princípio da catolicidade de iure.

Destinada a tôdas as gentes, a Igreja deve ter e tem a capacidade de adaptar-se a tôdas as raças, nacionalidades, formas intelectuais, organizações práticas, governos políticos e sociais, caracteres individuais, ambientes e estados de vida, contanto que sejam respeitados os fins que Deus lhe propõe e os métodos indispensáveis que Cristo lhe deu. Unidade não quer dizer uniformidade. A multiforme sabedoria de Deus deve manifestar-se na Igreja (Ef 3,10). Na Igreja há um só espírito mas muitos dons, uma só palavra de Deus mas muitas línguas, um só corpo mas muitos membros, a Igreja tem a missão de levar a todos o Evangelho de Cristo, deixando intacto nas culturas o que nelas houver de verdadeiro, de bom e de belo. Não é da competência nem mesmo do poder jurisdicional pleno, supremo e universal eliminar os elementos sadios e cristianizáveis de qualquer cultura. Este princípio foi agora claramente afirmado no Vaticano II, no primeiro capítulo da Constituição sobre a S. Liturgia: «A Igreja — diz o documento conciliar — quando não está em questão a fé ou o bem comum geral, não pretende impor, nem mesmo na Liturgia, uma rígida uniformidade. Antes, cultiva e desenvolve os valores e os dotes de espírito das várias raças e dos vários povos. Considera com benevolência tudo aquilo que nos usos dos povos não está indissolúvelmente ligado à superstição e ao erro e, quando pode, protege-o e conser-

va-o; antes, às vezes admite-o na própria Liturgia, desde que isso possa harmonizar-se com o verdadeiro e autêntico espírito litúrgico» (SC 37/582). E a encíclica *Pacem in Terris* relembra: «As características étnicas de cada povo devem ser consideradas como elementos do bem comum».

7) Os princípios da lei natural.

E' evidente, mas para completar o quadro que nos propusemos, convém recordar também que o poder primacial é limitado ainda pelas exigências da lei natural. Não pode ordenar ou legislar contra as leis naturais. Enquanto estas leis estão conexas com a vida religiosa ou moral ou na medida em que seu ensino, interpretação e aplicação revestirem caráter moral, pode o Magistério Eclesiástico pronunciar-se sobre elas, circunscrevê-las e defini-las mais claramente. Mas deve sempre respeitá-las e sujeitar-se a elas. Pois, declara João XXIII na *Pacem in Terris*, «trata-se de direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis». Lembra então o Pontífice o direito natural à boa fama, à liberdade na pesquisa da verdade e, dentro dos limites da ordem moral e do bem comum, à liberdade na manifestação do pensamento próprio e na difusão deste pensamento, o direito ao cultivo da arte, à informação verídica sobre os acontecimentos públicos, o direito à liberdade de prestar culto a Deus de acordo com os retos ditames da própria consciência e de professar a religião privada e publicamente, o direito à liberdade de iniciativa, o direito de agir dentro da associação por conta e risco próprios, o direito à legítima tutela dos seus direitos, tutela que seja eficaz, imparcial e dentro das normas objetivas da justiça. Aplicados à vida social da Igreja, os direitos elencados por João XXIII e repetidos pelo Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes* criarão não poucas situações concretas bem delicadas, para as quais a jurisprudência eclesiástica ainda não está inteiramente preparada. Pio XII se referira a um ou outro, como por exemplo ao direito à opinião pública. «A opinião pública — disse Pio XII — é o apanágio de toda a sociedade normal composta de homens que, conscientes do seu teor de vida pessoal e social, têm ligação de especial compromisso com a comunidade de que são membros... Onde não aparecesse nenhuma manifestação da opinião pública, onde, sobretudo, fôssemos obrigados a verificar a sua real inexistência, fôsse qual fôsse a explicação do seu mutismo ou da sua falta, teríamos de reconhecer existir ali um vício, uma enfermidade, uma doença na vida social... Abafar a opinião dos cidadãos, reduzi-la ao silêncio forçado, é, aos olhos de todo cris-

tão, um atentado contra o *direito natural do homem*, uma violação da ordem do mundo tal como Deus a estabeleceu» (REB 1950, p. 499s). Neste mesmo discurso continuou o Papa: «Nós reconhecemos na opinião pública um eco natural, uma ressonância comum, mais ou menos espontânea, dos fatos, das circunstâncias no espírito e nos juízos das pessoas que se sentem responsáveis e intimamente ligadas à sorte da sua comunidade». Mais adiante declara o Pontífice: «Finalmente, queremos ajuntar uma palavra a respeito da *opinião pública no próprio seio da Igreja* (naturalmente nas matérias deixadas à livre discussão). Aqui só pode haver motivo de admiração para os que não conhecem a Igreja ou a conhecem mal. Porque, afinal, ela é um corpo vivo e *faltaria qualquer coisa à sua vida se a opinião pública lhe faltasse* — falta cuja condenação viria a recair sobre os pastores e sobre os fiéis» (ib. p. 503).

* * *

Poderíamos, quiçá, lembrar outros princípios teológicos e sociológicos relacionados com a organização e a vida social da Igreja. Estes, porém, parecem ser os principais. Não há nêles doutrina nova, nem opiniões pessoais. Pelas citações que fizemos de textos conciliares e pontifícios, verifica-se que se trata de doutrina comum na Igreja. Nem nos move o desejo de reivindicações contra o Papa. Abstraímos, como dissemos, das determinações positivas atuais do Direito Eclesiástico, a fim de ver as possibilidades que existem, na Igreja, de modificações no regime e no governo para o bem e a salvação das almas. Pois é isso o que interessa e tudo o mais deve estar em função disso. Tradições que não sejam de origem divina, na medida em que já não estiverem a serviço desta grande finalidade da Igreja, podem e devem ser resolutamente abandonadas. Não vivemos nem trabalhamos para estas tradições. Ou, como diria João XXIII, a Igreja não é uma coleção de antiguidades. Não se trata de um museu ou de uma academia de antiguidades (cf. REB 1963, p. 182). Aliás, foi também com este intuito que o Papa convocou o XXI Concílio Ecumênico, «para melhor adaptar a disciplina eclesiástica às necessidades dos nossos tempos» (*Ad Petri cathedram*, n. 36), «para a reorganização do organismo eclesiástico» (carta de 28-5-60 ao Cardeal Alfrink).

O SÍNODO DOS BISPOS

Quando, no discurso de abertura da última Sessão do Concílio, anunciou aos Padres Conciliares a próxima instituição do Sínodo Episcopal, Paulo VI o apresentou como uma «bela e prometedora novidade». E no discurso de 23-12-1966 ao Sacro Colégio, comunicando sua decisão de convocar o primeiro Sínodo para o dia 29 de setembro de 1967, o Papa exprimiu a esperança de «que essa nova instituição aumentará na Igreja a sabedoria e a eficiência apostólica». Só a realidade poderá mostrar até que ponto são efetivamente justificadas estas esperanças que o Papa e todos nós colocamos no Sínodo dos Bispos.

A idéia deste Conselho ou Sínodo Episcopal surgiu e amadureceu durante o Concílio e o atual n. 5 do Decreto *Christus Dominus* tem sua história. O correspondente texto pré-conciliar e o esquema de 1963 (debatido durante a II Sessão) dizia simplesmente que alguns Bispos de várias nações poderiam ser designados pelas Conferências Episcopais e nomeados pela Sé Apostólica para Membros ou Consultores das Sagradas Congregações da Cúria Romana. E em nota dizia o esquema de 1963 que tal já era aliás o costume das mencionadas Congregações. Não se previa, portanto, grande novidade. O esquema foi remetido aos Bispos em maio de 1963, para que o estudassem e fizessem sugestões de emendas. Não poucos enviaram suas correções já antes do início dos debates da II Sessão. Um Bispo italiano (Mons. Nicodemo) sugeriu que se riscasse a palavra «Membros», pois bastaria que fôssem «Consultores». Outros, e entre eles um do Brasil (Dom João Batista Przyklenk, M.S.F., Bispo de Januária), qualificaram a proposta do esquema como «inepta solutio» e propunham a criação de um Corpo Consultivo de Bispos do mundo inteiro, que ao menos uma vez cada ano se reunisse em Roma para debater com o Papa e a Cúria Romana os grandes problemas da Igreja universal. Assim pensa-

vam também os Bispos da África do Sul, da Indonésia e da Holanda. Os Bispos da região meridional da França propunham «Delegados do Colégio dos Bispos que regessem a Igreja de Deus com Pedro e sob Pedro».

Nesse entretempo morreu João XXIII. O novo Papa Paulo VI, no famoso discurso que fez à Cúria Romana no dia 21-9-1963, apoiou essas idéias com todo o peso de sua autoridade: «Quando o Concílio Ecumênico mostrar o desejo de ver associado em certo momento e para certas questões, em conformidade com a doutrina da Igreja e com a lei canônica, alguns representantes do Episcopado, particularmente entre os prelados que dirigem uma diocese, ao Chefe Supremo da própria Igreja, no estudo e na responsabilidade do governo eclesiástico, não será seguramente a Cúria Romana que se oporá a isso...» (REB 1963, p. 1061). E alguns dias depois, a 29-9-1963, no discurso de abertura da II Sessão, dizia o novo Papa aos Padres Conciliares: «Não hesitamos em vos dizer que depositamos muita esperança e grande confiança nestes próximos debates [sobre os Bispos «enquanto Bispos da Igreja de Deus»]. Embora salvaguardando as declarações dogmáticas do Concílio Vaticano I sobre o Pontífice Romano, trata-se agora de aprofundar a doutrina do Episcopado, das suas funções e das suas relações com Pedro. Esses debates certamente Nos trarão, a Nós mesmo, critérios doutrinais e práticos que poremos a proveito no exercício do Nosso múnus apostólico. Se bem que este cargo universal seja dotado por Cristo da suficiência e da plenitude de poder que conheceis, poderá entretanto, segundo modalidades a estabelecer, ser mais bem auxiliado e amparado por uma mais eficaz e mais responsável colaboração de Nossos caros e venerados Irmãos no Episcopado» (REB 1963, p. 1067).

Começou então o grande debate conciliar sobre o caráter sacramental do Episcopado (isto é: os poderes dos Bispos lhes são conferidos diretamente por Deus mediante um ato sacramental e não pelo Papa mediante um ato jurídico), sobre a colegialidade (isto é, como dirá o Concílio depois no n. 22b da Constituição dogmática *Lumen Gentium*, que os Bispos «gozam de poder próprio [não delegado] para o bem dos seus fiéis e mesmo para o bem de toda a Igreja», e que o conjunto ou o Colégio dos Bispos tem também poder supremo e pleno sobre a Igreja inteira e tal poder lhe é conferido por Deus e não pelo Papa) e sobre o modo concreto de exercer as tarefas do Colégio.

Terminado o debate teológico, que ocupou o tempo útil de oito Congregações Gerais e levou 123 oradores aos microfones da Aula Conciliar, fez-se no dia 30-10-1963 uma importante e

histórica votação de sondagem: verificou-se que, sobre um total de 2.148 Padres Conciliares, 1808 aprovavam o princípio segundo o qual «o Colégio Episcopal sucede ao Colégio Apostólico na tarefa de evangelizar, santificar e governar; e, juntamente com o seu Chefe, o Romano Pontífice, e nunca sem êle, este Colégio dos Bispos possui poder pleno e supremo sobre a Igreja inteira». Mais: 1.717 sobre 2.138 Padres Conciliares concordavam em dizer que este poder pleno e supremo sobre toda a Igreja «compete ao Colégio Episcopal por direito divino».

Seguiu-se a discussão sobre o múnus pastoral dos Bispos (o atual Decreto *Christus Dominus*). Aliás já uns dias antes, ainda durante o debate teológico, no dia 16-10-1963, Dom Tomás Holland, falando em nome de todos os Bispos da Inglaterra, pediu pôr logo em prática a doutrina da Colegialidade com a criação de um organismo central composto de Bispos indicados pelas Conferências Episcopais. Era a primeira vez que na Aula Conciliar se fazia a proposta de criar o que hoje conhecemos como «Sinodo dos Bispos». Mas nos dias 5-8 de novembro de 1963, da 60ª à 63ª Congregação Geral, durante o debate do esquema sobre o múnus pastoral dos Bispos, a proposta foi repetida 17 vezes, sob várias formas. Começou com a intervenção do Card. Liénart, que no dia seguinte foi secundado até pelo Card. Ruffini. No mesmo sentido falaram os Cardeais Koenig (sugeriu que uma ou duas vezes por ano o Papa convocasse os Presidentes das Conferências Episcopais e outros Bispos para discutir assuntos de interesse para a Igreja inteira), Bea (defendeu a necessidade de um Conselho para auxiliar o Papa no governo da Igreja), Alfrink (queria um Órgão Central como sinal da comunhão e da unidade da Igreja), Florit (sugeriu uma nova Congregação Central, formada por Bispos residenciais, com poderes superiores aos demais dicastérios romanos, para resolver as questões que o Papa achasse conveniente), Barros Câmara (que nesta ocasião falou em nome de 110 Bispos do Brasil, mas fez questão de esclarecer que não concordava com tudo o que ia dizer: «partim tantum adhaereo»). A mais incisiva e característica intervenção, nesta ocasião, foi a do velho Patriarca melquita Máximo IV, criticando fortemente o atual sistema do governo central da Igreja; e sugeria que «a um grupo restrito de Bispos representando seus colegas deve competir o encargo concreto de ajudar o Papa no governo geral da Igreja: seria o verdadeiro Sacro Colégio da Igreja universal, que poderia ser convocado pelo Papa por tempo fixo e quando fôsse necessário para debater os problemas gerais da Igreja». Notável foi também a intervenção do Cardeal Lercaro, que, segundo se dizia, falava na ocasião em nome do Papa:

Lembrou primeiro os princípios teológicos que permitem a constituição de um organismo composto de representantes do Episcopado para estudar as questões mais importantes da Igreja, «embora a última palavra sobre elas seja de competência exclusiva do Papa»; declarava que a questão já não era propriamente da alçada do Concílio, já que tocava nos direitos do Papa: o Concílio deveria apresentar ao Papa uma moção e indicar concretamente em que medida os Bispos desejariam participar no governo da Igreja. No mesmo dia falou o Cardeal Rugambwa: a questão, dizia ele, é tão fundamental e importante, que seria melhor constituir uma Comissão Conciliar especial encarregada de estudar o assunto e elaborar um documento à parte. Nestes mesmos dias intervieram ainda outros Padres Conciliares: os Bispos Gargitter (criticou o esquema com veemência e exigiu que também nos seus órgãos centrais a Igreja aparecesse autenticamente universal, sugerindo a criação de um Conselho de Bispos de todo o mundo), Simons (o Papa deve governar a Igreja juntamente com os Bispos), Gouyon (pediu a instituição de um Conselho Apostólico), McCann (queria um Corpo Consultivo Episcopal representando todo o Colégio dos Bispos, que deveria reunir-se em Roma, em épocas determinadas, para deliberar com o Papa), M. Browne (Conselho especial de Bispos com poder legislativo), A. Ferreira Gomes (insistiu em dizer que o Conselho Episcopal sugerido pelo Papa deveria ser constituído por Bispos residenciais) e Van der Burgt (com 30 Bispos indonésios, que pediram um organismo central de governo, ou um Senado Episcopal Internacional, com membros indicados pelas Conferências Episcopais).

Note-se que estas propostas foram feitas antes da promulgação da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, na qual o Concílio iria formalmente ensinar a sacramentalidade e colegialidade do Episcopado, doutrina que durante este mesmo debate ainda fôra duramente criticada pelos Cardeais Ottaviani («uma doutrina inaceitável») e Browne («em contradição com a doutrina do Vaticano I: *Caveamus!*») e por Dom Castro Meyer (não tem base na Escritura, nem concorda com a definição do Vaticano I). Daí certas formulações dúbias, perplexas e compromissórias que, como veremos, entraram no conceito atual do Sínodo Episcopal.

Terminado o debate conciliar de 1963, a Comissão corrigiu o texto e apresentou no esquema de 1964 (para a III Sessão) nova formulação do n. 5: Como a tarefa do Papa necessita cada vez mais de auxílio, os Padres Conciliares desejam que alguns Bispos de várias nações ajudem o Pastor Supremo da Igreja e,

se assim fôr do agrado do Papa, se reúnam num Grupo ou Conselho que possa ao mesmo tempo significar a participação de todos os Bispos na solicitude da Igreja universal. O Relator oficial (Gargitter), ao apresentar o texto na Aula Conciliar no dia 4-11-1964, revelou que houve pressão no sentido de omitir todo parágrafo, pois tal Conselho de Bispos significaria restrição ou diminuição do poder pontifício; mas a Comissão resolvera manter o texto, porquanto, assim como o poder do Colégio Episcopal não é contra o do Papa, assim também este Conselho Central não diminui a supremacia pontifícia (*non est contra suprema potestatem Summi Pontificis, sicut nec potestas Collegii Episcoporum huic potestati contraria est*). Observa, todavia, o Relator que tal Conselho central não é uma verdadeira representação do Colégio dos Bispos, mas apenas um pequeno sinal da presença do Colégio junto ao Papa (*non est vera repraesentatio Collegii Episcoporum sed tantum aliquomodo eius signum*). Era a confissão do compromisso.

Com o voto modificativo durante a Sessão de 1964 o texto praticamente não foi corrigido: com insignificantes emendas reapareceu no esquema entregue aos Padres Conciliares em 1965, já agora pronto para a votação final e promulgação. Foi então, no discurso de abertura da última Sessão, dia 14-9-1965, que o Papa Paulo VI anunciou ter instituído, «segundo os desejos deste Concílio, um Sínodo Episcopal, que, sendo composto de Bispos nomeados, na maior parte, pelas Conferências Episcopais, com a Nossa aprovação, será convocado, segundo os desejos da Igreja, pelo Romano Pontífice, como órgão consultivo e de colaboração, sempre que isto lhe pareça oportuno. Julgamos supérfluo acrescentar que esta colaboração do Episcopado deve trazer grande ajuda à Santa Sé e a toda a Igreja, e de modo particular poderá ser útil ao trabalho cotidiano da Cúria Romana».

De fato, no dia seguinte os Padres Conciliares receberam o texto do motu-proprio *Apostolica Sollicitudo*, instituindo o Sínodo dos Bispos (veja-se o texto português na REB de 1966, pp. 140-143), documento que foi lido na Aula Conciliar por Mons. Felici, Secretário-Geral do Concílio, estando presente o Papa. Ao mesmo tempo foi distribuída uma nova fórmula (a atual e definitiva) para o n. 5 do Decreto *Christus Dominus*, pelo qual o Concílio faz sua a instituição do Sínodo dos Bispos. «Este Sínodo — acrescenta o documento conciliar — representando todo o Episcopado Católico (*utpote totius catholici Episcopatus partes agens*), ao mesmo tempo significa (*significat*) que todos os Bispos em comunhão hierárquica participam na solicitude pela Igreja Universal». O parágrafo que não admitia mais

correção foi submetido ao sufrágio dos Padres conciliares no dia 29-9-1965, na 138ª Congregação Geral, e aprovado com 2.171 votos favoráveis, 8 contrários e 3 votos nulos.

Esta «participação de todo o Episcopado católico na solicitude pela Igreja Universal» recebe sua forma concreta e jurídica nestas palavras do motu-proprio *Apostolica Sollicitudo*: «Por sua natureza cabe ao Sínodo dos Bispos informar e aconselhar. Poderá também gozar de poder deliberativo, quando lho conceder o Romano Pontífice, a quem competirá nesse caso ratificar as decisões sinodais». Portanto: de per si («por sua natureza», diz o documento pontifício), tem o Sínodo uma função meramente *consultiva*; se houver poder deliberativo, então será por especial e benigna concessão pontifícia.

Permito-me a esta altura levantar uma questão teológica num plano puramente acadêmico: Seria este Sínodo Episcopal, assim como de fato foi concebido e estruturado pelo documento de Paulo VI, um autêntico e credenciado corpo representativo do Colégio Episcopal (*utpote totius catholici Episcopatus partes agens*) ou, em outras palavras: seria o atual Sínodo dos Bispos um verdadeiro exercício não-conciliar do supremo e pleno poder colegial, cuja existência é ensinada pelo Concílio no n. 22 da Constituição dogmática *Lumen Gentium*?

Parece-me que a resposta há de ser necessariamente negativa. Pois o Vaticano II, no mencionado n. 22 da *Lumen Gentium* (e note-se que o Decreto *Christus Dominus* na nota 6 cita apenas o n. 23 da *Lumen Gentium*, que fala das relações dos Bispos no Colégio e não do poder do Colégio dos Bispos sobre a Igreja inteira), ensina formalmente que todos os Bispos juntos (o Bispo de Roma evidentemente incluído como chefe nato), em hierárquica comunhão, perfazem um Colégio ou grupo estável que existe em todo o tempo, embora não esteja necessariamente sempre em pleno exercício; ensina também que este Colégio tem poder supremo e pleno (não lhe falta mesmo nada) sobre a Igreja Universal, poder este recebido de Deus (*potestas ipsi Collegio Episcoporum Capiti unito competit iure divino*, segundo a fórmula de votação de sondagem de 30-10-1963) e não do Papa ou do Povo de Deus; ensina ainda que, no Colégio, os Bispos, respeitando fielmente o primado e principado de seu chefe, «gozam de poder próprio mesmo para o bem de toda a Igreja» e não apenas para a Diocese. E o Concílio Ecumênico — continua a *Lumen Gentium*, sempre no mesmo fundamental n. 22, que é o ponto alto de todo o magistério do Vaticano II — é apenas *um* possível modo (solene) de exercer o supremo e pleno poder do Colégio: Por conseguinte deve haver ainda *outra* ma-

neira concreta e realizável, não-conciliar ou extraconciliar, de exercer o supremo e pleno poder colegial, «contanto que o Chefe do Colégio convoque os Bispos para uma ação colegial, ou ao menos aprove ou livremente aceite a ação conjunta dos Bispos, de modo que se torne um verdadeiro ato colegial». Neste caso (que seria coisa muito diferente do Concílio Ecumênico), evidentemente imaginado como possível e viável pelo Concílio, teríamos um autêntico exercício do «supremo e pleno poder colegial sobre a Igreja Universal», poder próprio ao Colégio por direito divino e não por concessão papal e nem mesmo, necessariamente, por convocação pontifícia.

E este possível e viável modo extraconciliar de governo colegial de toda a Igreja não se realiza evidentemente pelo Sínodo dos Bispos tal como foi instituído com o motu-proprio *Apostolica Sollicitudo*, segundo o qual os Bispos nêle atuantes têm apenas função consultiva e só terão poder deliberativo «quando lho conceder o Romano Pontífice».¹ Seus membros são colocados em estado de total e absoluta dependência do Papa, «direta e imediatamente sujeitos à autoridade do Romano Pontífice», diz o motu-proprio; pois o Papa não apenas lhe concede o poder na medida em que quiser, mas é também ele quem vai marcar o assunto dos debates, estatuir a ordem do dia e decidir a respeito dos votos formulados. Nestas condições os Bispos que

¹ Talvez seja mais fácil ver a razão por que temo um Sínodo com caráter meramente consultivo apelando a alguns exemplos concretos. Pois no Concílio Vaticano II verificou-se muitas vezes que não havia proporção entre o número de Oradores e o de Votantes sobre uma determinada questão. Exemplo: no Concílio os 30 Padres que falaram contra a comunhão sob as duas espécies eram mais numerosos do que os 29 que falaram a favor; e, todavia, na hora da votação (ou da decisão ou deliberação), verificou-se que eram pouquíssimos (apenas 58) os votos desfavoráveis e a maioria absoluta e total (2.242), embora silenciosa no debate, era favorável à comunhão sob as duas espécies. Assim também com relação ao uso da língua vernácula na liturgia: quiséssemos atender mais ao número e à voz dos que falaram a favor do latim, estaríamos ainda hoje com o latim na Missa. Quando se discutiu sobre a restauração do Diaconato, 49 Oradores falaram contra e apenas 30 a favor. E os exemplos poderiam ser multiplicados. Tivessem sido aquelas reuniões conciliares meramente consultivas, sem a melhor informação e decisão do voto, teria sido difícilimo tirar delas qualquer resultado prático. Pois o Concílio deixou claro que as teorias dos homens da Cúria Romana (generosamente formuladas nos 70 Esquemas preparados para o Concílio) não se conciliavam sem mais com as exigências e as necessidades da realidade pastoral concreta. Sabemos a posteriori que o adágio «Roma locuta, causa finita» só deve valer em casos verdadeiramente raros e solenes. A rica experiência destes últimos anos mostrou e provou que normalmente Roma não deve falar antes de receber o placet das Igrejas particulares. Parece ser uma exigência do caráter colegial do próprio Colégio Apostólico que continua no Colégio dos Bispos: é este Colégio, todo inteiro, que «rege a casa de Deus vivo» (cf. LG 18b/44a). É a visão nova dada pelo Vaticano II.

constituem o Sínodo não podem ser considerados como verdadeiros e credenciados representantes do Colégio Episcopal; serão meros deputados que irão representar as Conferências Episcopais para aconselhar o Papa e fornecer informações sobre os problemas e situações atinentes à vida interna da Igreja e apenas sobre os pontos que o Papa determinar. Semelhante sistema de consulta e informação seria perfeitamente viável sem Bispos (bastariam Peritos) e sem a doutrina da *Lumen Gentium* sobre o poder próprio, supremo e pleno do Colégio dos Bispos. Para chegarmos a êsse resultado não havia necessidade de um Concílio Vaticano II. Não é, portanto, êste Sínodo uma consequência do Concílio. Os ensinamentos do Vaticano II, tão arduamente conquistados, permitem muito mais. E queira Deus não continuem letra morta! Nem mesmo o n. 4 da nota prévia se oporia a um exercício concreto não-conciliar do supremo poder colegial; pois esta nota apenas repete que o Colégio, embora exista sempre, não age permanentemente com ação estritamente colegial ou não está sempre «em pleno exercício»; mas age só a intervalos e sempre com o consentimento do Papa. Porém «consentimento» (esta palavra está também no n. 22 da *Lumen Gentium*) não quer dizer concessão de poder deliberativo! A própria nota prévia explica que «consentimento do Papa» não significa *dependência*, mas *comunhão* com o Papa. O essencial, na Igreja, é a comunhão, não a dependência ou a sujeição. Vejam-se estas palavras da nota prévia: «Dicitur autem 'consentiente Capite', ne cogitetur de *dependentia* velut ab aliquo extraneo; terminus 'consentiens' evocat e contra *communione* inter Caput et membra». A grande intenção do Vaticano II era esta: «Continuando na mesma iniciativa [do Vaticano I], resolveu [o Vaticano II] declarar e professar diante de todos a doutrina sobre os Bispos, sucessores dos Apóstolos, que junto com (*cum*) o Sucessor de Pedro, Vigário de Cristo e Cabeça de toda a Igreja, regem a casa de Deus vivo» (LG n. 18b). E' aliás interessante que na *Lumen Gentium* o Concílio prefere insistir na *communio* e não na *dependentia*. A expressão «cum Petro et sub Petro» não ocorre na Constituição Dogmática e foi evitada de propósito (embora a expressão «cum Capite» insinue a superioridade real do chefe). Doutrinando no n. 21b sobre os poderes dos Bispos, diz a *Lumen Gentium* que devem ser exercidos «em hierárquica comunhão com o Chefe e os demais membros do Colégio». E, falando com realismo, mais não é necessário. São Paulo certamente trabalhava «cum Petro», mas não acredito tivesse gana de evangelizar «sub Petro». Contudo, no Decreto *Ad Gentes*, elaborado por outra Comissão, lemos que os Bispos devem anunciar o

Evangelho «cum Petro et sub Petro» (n. 38a/992). Também o Decreto *Christus Dominus* insiste nesta terminologia, como no n. 3a/1017: Os Bispos exercem sua solicitude por tôdas as Igrejas «em comunhão e sob a autoridade do Sumo Pontífice»; e no n. 2b/1016 lemos: «juntamente com o Sumo Pontífice e sob sua autoridade receberam a missão de tornar presente a obra de Cristo».

Nestas considerações críticas não há nenhuma intenção de insinuar que o Papa, ao instituir o atual Sínodo, tenha procedido contra a doutrina do Vaticano II. Pois bem sei que no n. 3 da nota prévia (que foi anexada à Constituição *Lumen Gentium* um pouco por fôrça, sem nenhum debate ou sufrágio e não sem grande murmúrio na Aula Conciliar) se manda dizer que depende unicamente do Papa e de sua própria discricção determinar o modo como convém seja exercido o poder supremo na Igreja: se pessoalmente (só pelo Papa), se colegialmente (com credenciados representantes do Colégio dos Bispos). Pois rigorosamente falando, a *Lumen Gentium*, no n. 22b, permitiria até uma verdadeira ação colegial sem iniciativa ou convocação pontifícia, bastando que o Papa «ao menos aprove ou livremente aceite a ação conjunta dos Bispos dispersos pelo mundo» (*saltem Episcoporum dispersorum unitam actionem approbet vel libere recipiat*). E creio que a crítica feita é construtiva. Pois o mesmo motu-proprio *Apostolica Sollicitudo* proclama que «êste Sínodo poderá, no correr dos tempos, assumir formas sempre mais perfeitas», o que, evidentemente, supõe críticas. No mais, é ainda o Concílio, na *Gaudium et Spes*, n. 62g/411, que proclama «seja reconhecida aos fiéis, clérigos ou leigos, a justa liberdade de investigação e de pensamento, bem como a justa liberdade de exprimir as suas idéias com humildade e firmeza, nos assuntos de sua competência».

A NOVA FIGURA TEOLÓGICA DO BISPO

Um dos grandes temas do Concílio Vaticano II foi incontestavelmente o Episcopado. No discurso de abertura da II Sessão (14-9-1964) acentuou o Papa Paulo VI que o presente Concílio «terá como *fim principal* descrever e honrar as prerrogativas do Episcopado».¹ Com efeito, dos 2.217 discursos pronunciados durante o Concílio, 311 se ocuparam com a natureza e as funções do Bispo na Igreja.² O Vaticano II explicou, aprofundou e — em vista da penosa impressão que em muitos deixara a doutrina do Vaticano I sobre o primado e principado do Papa³ — revalorizou a competência pastoral própria, ordinária e imediata do Bispo na Diocese. Ainda no dia 6-11-1963 (61ª Congregação Geral) podia Dom Fernando Gomes dos Santos, em nome de 60 Bispos brasileiros, denunciar o projeto então em discussão sobre o múnus pastoral dos Bispos, declarando que sua perspectiva «ainda é a dos Bispos meros vigários, não só do Papa, mas das próprias Congregações Romanas, das quais

¹ Cf. Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M., *Concílio Vaticano II*, vol. IV, p. 606. No discurso de encerramento da II Sessão (4-12-1963) havia dito o Papa Paulo VI: «... A questão grave e complexa do Episcopado ocupa o primeiro lugar na ordem lógica e na importância, neste Concílio Ecumênico Vaticano II, continuação natural — não esqueçamos nunca — e complemento do Concílio Ecumênico Vaticano I. Sem opor-se, mas pelo contrário confirmando as supremas prerrogativas derivadas de Cristo e reconhecidas no Romano Pontífice, munido de toda a autoridade necessária para o governo universal da Igreja, quer este Concílio esclarecer devidamente, seguindo o pensamento de Nosso Senhor e a tradição autêntica da Igreja, a natureza e a função do Episcopado, como instituição divina, declarando quais os seus poderes e como se devem exercer» (cf. B. Kloppenburg, op. cit., vol. III, p. 540).

² Isto é: 123 durante o debate do atual cap. III da Constituição *Lumen Gentium*; e 188 por ocasião da discussão do Decreto *Christus Dominus*.

³ Sobre toda essa questão veja-se o capítulo sobre o Primado Pontifício e seus limites.

inteiramente dependem nas mínimas coisas».⁴ Mas depois, com o Concílio nas mãos dos Bispos, tudo mudou. Terminado o histórico encontro, no dia 6-12-1965, podia dizer o Papa Paulo VI, em discurso aos Bispos italianos, que hoje «fazer de Bispo é a coisa mais comprometedora, mais árdua e, humanamente falando, quicá mais ingrata e mais perigosa».⁵ A luz dos documentos conciliares e na forma de proposições antitéticas tentarei estudar esta perigosa arte de ser Bispo hoje, insistindo nos novos acentos colocados pelo Vaticano II nas relações do Bispo com Cristo (1), com o Colégio Episcopal (2), com o Papa (3), com a Conferência dos Bispos (4), com a Diocese (5), com o Presbitério (6), no ofício de ensinar (7), santificar (8) e conduzir (9), no poder ordinário próprio e imediato (10), em sua atitude perante os leigos (11) e o mundo de hoje (12):

1. *O Bispo deve ser e agir como sinal vivo e eminente de Cristo em Sua triplíce missão; — e não como mero vigário do Papa ou como tendo autoridade e poder por conta própria.*

Na Nova Aliança, na qual vivemos, temos um único Mediador, eterno Sacerdote e sumo Pontífice; um só e grande Profeta, exclusivo Mestre e radiante Luz do mundo; um só Rei, Pastor, Senhor e Cabeça: o Cristo Jesus. «Deus enviou Seu Filho, a Quem constituiu herdeiro de tôdas as coisas, para que Ele fôsse Mestre, Rei e Sacerdote de todos, Cabeça do nôvo e universal Povo dos Filhos de Deus» (LG 13a/34). Segundo uma terminologia tradicional adotada também, e sistematicamente, pelos documentos do Vaticano II, podemos distinguir em Cristo três funções essenciais: ensinar (Profeta, Mestre, Luz), santificar (Sacerdote, Mediador, Pontífice) e conduzir (Pastor, Rei, Senhor, Cabeça). Absolutamente todos os batizados participam destas três funções de Cristo. E' por isso «comum a dignidade dos membros [do povo de Deus] pela regeneração em Cristo, comum a graça de filhos, comum a vocação à perfeição» (LG 32b/79); «e ainda que alguns por vontade de Cristo sejam constituídos mestres, dispensadores dos mistérios e pastôres em benefício dos demais, reina, contudo, entre todos verdadeira igualdade quanto à dignidade (*vera tamen inter omnes viget aequalitas quoad dignitatem*) e ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo» (LG 32b/80).

Eis um ponto de partida fundamental no qual é necessário insistir muito, um pano de fundo que jamais deve ser descoberto: Não há, na Igreja, além de Cristo, outros mestres, pro-

⁴ Cf. B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II*, vol. III, p. 236.

⁵ *Ib.*, vol. V, p. 472.

fetas, sacerdotes, mediadores, pontífices, pastôres, senhores, reis, cabeças. E se, não obstante, por causa da pobreza e incorrigível imbecilidade de nosso vocabulário humano, usarmos êsses termos, êles nunca deverão ser tomados em sentido próprio, unívoco (tal como os entendemos realizados em Cristo), mas apenas em sentido analógico de participação. Há uma participação comum e igual em todos os batizados (e nesse nível, que é propriamente ontológico e permanente — e por isso continuará na eternidade — todos são de fato iguais em dignidade) e há uma participação que o Concílio (LG 10b/28) chama de «ministerial» (e neste nível, por natureza passageiro — isto é: enquanto houver necessidade de «serviço», coisa que não ocorre na eternidade — diferenças). O Episcopado é colocado exclusivamente na linha da participação ministerial (e, portanto, passageira, para o tempo da peregrinação) nas funções de Cristo. O Bispo é o sinal vivo, sensível, eficaz e eminente de Cristo na Sua tríplice função. E' sinal e instrumento: «instrumentos vivos de Cristo Eterno Sacerdote» (PO 12a/1181). Ensina a *Lumen Gentium* no n. 21b/50 que «os Bispos de maneira eminente e visível fazem as vêzes do próprio Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice e agem em Seu nome». Só na medida em que o Bispo fôr mesmo sinal destas três funções de Cristo e se identificar com Jesus, êle estará autenticamente integrado em suas funções específicas. Tôdas as suas iniciativas de ensinar, santificar e dirigir (ou «governar») devem partir não dêle mesmo, de suas idéias e ideais pessoais, do amor-próprio, do interêsse próprio, mas de sua identificação com Cristo, que é e continua sempre o verdadeiro e único Mestre, Sacerdote e Pastor. Porquanto «as ovelhas de Cristo, embora governadas por pastôres humanos, são contudo incessantemente conduzidas e nutridas pelo próprio Cristo, o bom Pastor e Príncipe dos pastôres, que deu sua vida pelas ovelhas» (LG 6b/8). Pois na verdade o próprio Cristo continua, Êle mesmo, a reger a estrutura visível da Igreja «por meio do Sumo Pontífice e dos Bispos» (LG 14b/39). Por isso pode a *Lumen Gentium* ensinar: «O Senhor Jesus Cristo, Sumo Pontífice, está presente no meio dos crentes na pessoa dos Bispos»; e através dêles ensina, santifica, dirige e ordena o Povo da Nova Aliança (LG 21a/49). São êles «vigários e legados de Cristo» (LG 27a/65), exercendo seu poder «em nome de Cristo» (ib.).

Nota bene: Diz o Concílio que os Bispos fazem as vêzes de Cristo «de maneira eminente», pois também dos Presbíteros afirma o Vaticano II que agem na pessoa de Cristo e O representam: «Os Presbíteros representam a pessoa de Cristo (*personam Christi gerunt*) no tríplice dever sagrado que por sua natureza se relaciona com a missão da Igreja»

(AG 39a/999); «nas celebrações sagradas [os Presbíteros] agem como ministros de Cristo, que na Liturgia exerce o Seu *múnus sacerdotal*» (PO 5a/1181). Os Presbíteros «são ministros de Cristo entre os povos» (PO 2d/1145), «são ministros da Cabeça, para construir e edificar todo o Seu Corpo, que é a Igreja... são instrumentos vivos de Cristo Eterno Sacerdote... Cada sacerdote faz as vezes da pessoa do próprio Cristo» (PO 12a/1181). «Como ministros da Liturgia representam de maneira especial a pessoa de Cristo» (PO 13c/1187). Sobre o conceito de Liturgia como exercício do *múnus sacerdotal* de Cristo, cf. SC 7c/531.

Esta peculiar participação ministerial («de maneira eminente») na tríplice missão de Cristo, ou, como diz o Concílio, «a plenitude do Sacramento da Ordem» (LG 21b/50), é transmitida aos Bispos mediante um sacramento, portanto dado por Deus. Antes do Concílio era comum distinguir nas funções episcopais o poder de Ordem (isto é: de santificar) e o poder de jurisdição (isto é: de ensinar e de governar). Concedia-se que o poder de santificar era dado ao Bispo mediante a sagração episcopal (que muitos já consideravam como verdadeiro sacramento); mas era comum dizer que o poder de ensinar e reger (jurisdição) era conferido ao Bispo diretamente pelo Papa. Agora a *Lumen Gentium* ensina que «a sagração episcopal, juntamente com o *múnus* de santificar, confere também os de ensinar e de reger» (LG 21b/50; CD 3a/1017). Convém insistir no significado mais profundo desta importante doutrina do Concílio. Ela liberta-nos definitivamente de uma concepção predominantemente jurídica do Bispo, segundo a qual êle era um sacerdote que tinha recebido do Papa jurisdição especial, um chefe de diocese, uma espécie de governador e administrador que, na medida em que recebera jurisdição, podia exercer mais ou menos sua função pastoral imediata e ordinária: tudo quanto tinha de poder era por mercê da Santa Sé, que poderia também diminuir ou tirar de todo a jurisdição benignamente concedida. Este tipo de Bispo era, em outras palavras e na prática, não um vigário de Cristo, mas um vigário do Papa, que parecia ser na realidade o único e verdadeiro sucessor dos Apóstolos (segundo esta concepção, Roma é ainda hoje a «Sé Apostólica» simplesmente) e vigário de Cristo, ao menos nas funções de magistério e de governo. A nova concepção, que agora nos é dada pelo Vaticano II, é predominantemente sacramental: o Bispo é portador de um carisma, de um poder recebido diretamente de Deus, poder que, por certo, deve ser exercido dentro da comunhão hierárquica (e é, portanto, juridicamente regulamentável) mas que liga diretamente a Cristo e, no Colégio, aos Apóstolos e transforma seu portador em vigário de Cristo e membro daquele Colégio «que sucede ao Colégio apostólico no magistério e no regime pastoral

e no qual em verdade o Corpo Apostólico continuamente perdura» (LG 22b/52).

A diferença, com efeito, é profunda. E ela não pode deixar de ter repercussões na prática. O conceito jurídico do Bispo, aparentemente reduzido a uma espécie de vigário do Papa, parecia ter recebido uma sanção definitiva com a solene definição do Vaticano I sobre o poder primacial, que é um verdadeiro poder pleno e supremo de jurisdição sobre toda a Igreja, poder ordinário (anexo ao próprio ofício primacial), imediato (a ser exercido diretamente sobre todos os Bispos e fiéis do mundo inteiro), episcopal (incluindo as funções pastorais da mesma natureza que a dos Bispos), pleno (nenhum poder eclesiástico existe que não esteja também compreendido no Primado), universal (sem limites de tempo, pessoa, lugar ou coisa, poder que se estende individualmente, ou coletivamente sobre todos os fiéis, todos os pastores, todos os ritos, em questões de doutrina de fé, de moral, de governo, de liturgia, de costumes) e supremo (não há, na Igreja, autoridade superior, nem mesmo o Concílio Eclesiástico). Diante de uma definição tão categórica e terminante surgia a questão se havia ainda lugar, na Igreja, para alguma outra autoridade que não fôsse meramente delegada ou executiva das ordens e determinações papais. Era este o motivo por que, quando João XXIII anunciou seu propósito de convocar um Concílio, todo o mundo esperava que o grande tema teria que ser o Episcopado, para complementar as definições de 1870. E, de fato, o Vaticano II, «continuando na iniciativa [do Vaticano I], resolveu declarar e professar diante de todos a doutrina sobre os Bispos» (LG 18b/44a), mas não sem antes reafirmar, «para ser firmemente crida por todos os fiéis», a doutrina sobre a instituição, perpetuidade, poder e natureza do Primado do Romano Pontífice e sobre seu infalível magistério (ib.). E no n. 22b/52, precisa o Vaticano II que na afirmação do poder do Colégio episcopal deve «permanecer intacto o poder primacial do Papa sobre todos, quer Pastores quer fiéis». O mesmo é repetido pelo Decreto *Christus Dominus* n. 2a/1015, explicitando-se ainda que o Papa «tem, por instituição divina, poder supremo, pleno, imediato e universal na cura das almas» e «o poder ordinário sobre todas as Igrejas».

Mas também os Bispos «gozam de poder próprio para o bem dos seus fiéis e mesmo para o bem de toda a Igreja» (LG 22b/52). «Este poder que eles pessoalmente exercem em nome de Cristo é próprio, ordinário e imediato... Em virtude deste poder os Bispos têm o sagrado direito e o dever perante Deus de

legislar para seus súditos, de julgar e de ordenar tudo o que se refere à organização do culto e do apostolado» (LG 27a/65).

Agora, portanto, vale e vige este princípio: «Aos Bispos é confiado plenamente o múnus pastoral, ou o cuidado habitual e cotidiano das almas. E porque gozam de um poder que lhes é próprio e com toda razão são chamados chefes dos povos que eles governam, não devem ser considerados como vigários do Romano Pontífice» (LG 27b/66). Apesar de curioso juramento feudal que ainda estão obrigados a pronunciar, os Bispos do Vaticano II deixaram de ser vassalos de um suserano que era ao mesmo tempo sucessor de São Pedro. O Papa já não é mais o grande senhor feudal para ser doravante apenas Sucessor de São Pedro; e os Bispos já não são príncipes feudais para serem agora exclusivamente sinais vivos e eminentes de Cristo em Sua tríplice missão; e de um Cristo que, na vida terrestre, se caracterizou por sua exinanição.

2. O Bispo deve ser membro do Colégio Episcopal, com poder próprio e dever de solicitude para o bem de toda a Igreja; — e não pode quedar-se limitado apenas à Diocese.

Pela sacração sacramental e comunhão hierárquica com o sucessor de São Pedro e os demais Bispos, o neoconsagrado se torna ipso facto membro do Colégio Episcopal (LG 22b/52; CD 4a/1020). Deste Colégio faz o Concílio duas afirmações básicas: 1) «Sucede ao Colégio Apostólico no Magistério e no regime pastoral e nêle o Corpo Apostólico se perpetua continuamente»; 2) «é também detentor do poder supremo e pleno sobre a Igreja inteira». Em consequência, por ser membro do Colégio e enquanto tal (e não enquanto Ordinário do lugar) cada Bispo deve necessariamente: 1) fazer parte do grupo dos sucessores dos Apóstolos; 2) participar do poder próprio (não delegado), supremo e pleno sobre toda a Igreja. Eis por que ensina a *Lumen Gentium* que, no Colégio, «os Bispos gozam de poder próprio para o bem de seus fiéis e mesmo para o bem de toda a Igreja (*in ipso [Collegio] Episcopi propria potestate in bonum fidelium suorum, immo totius Ecclesiae funguntur*)». No Decreto *Ad Gentes* 38a/992, declara o Vaticano II que «os Bispos não foram consagrados só para uma Diocese mas para a salvação do mundo inteiro». E' até legítimo sustentar que o Bispo é primeiro membro do Colégio e depois pastor da Diocese. A sacração o coloca diretamente no Colégio e a missão canônica ou a jurisdição (cf. L G24b/58) indica-lhe o campo concreto para sua atividade pastoral habitual e cotidiana. Enquanto membro do Colégio ele é obrigado (*tenetur*, diz a LG 23b/54) a ter

solicitude pela Igreja universal (LG 23b/54; CD 3a/1017). Embora esta solicitude «não seja exercida por um ato de jurisdição» (cf. LG 23b/54), é contudo um ato «ex propria potestate», como se infere do texto acima citado da LG 22b/52, isto é: não é um poder recebido do Papa (ex potestate delegata), mas é apenas regulamentado pelo Sucessor de São Pedro. Segundo a *Lumen Gentium* 23b/54, esta solicitude se manifesta concretamente: promovendo e guardando a unidade da fé e da disciplina comum a toda a Igreja; instruindo os fiéis no amor a todo o Corpo Místico; favorecendo a atividade comum à Igreja inteira; e sobretudo interessando-se pelas missões, enviando missionários, dando auxílios espirituais (cf. também AG 38c/994) e materiais, e prestando ajuda fraternal às demais Igrejas (cf. também CD 6c/1025).

Esta é a razão por que os Bispos «devem considerar-se unidos entre si. Mostrem-se solícitos por todas as Igrejas, já que por instituição e preceito divinos cada qual, junto com os outros Bispos, é responsável pela missão apostólica da Igreja. Sintam-se especialmente angustiados por aquelas regiões do orbe nas quais ainda não foi anunciada a Palavra de Deus, ou nas quais, principalmente devido ao escasso número de sacerdotes, os cristãos estão em perigo de se afastar da observância da vida cristã, ou mesmo de perder a fé. Por este motivo empenhem-se com fervor para que as obras da evangelização e do apostolado sejam sustentadas e promovidas com entusiasmo pelos fiéis» (CD 6ab/1023-1024). Eis uma atitude exigida para cada Bispo. Ninguém está dispensado. Nem mesmo pode ser dispensado. Todos devem ter uma espiritualidade profundamente missionária, aberta para o mundo inteiro. O egoísmo da Diocese recebe com isso um golpe mortal. Mesmo que a Diocese tenha grande número de necessidades e problemas internos (pois quem não as teria?), ainda assim deve-se cuidar para que haja abertura missionária. «Cada Bispo — diz a *Lumen Gentium* no n. 23c/55 — dentro dos limites que a própria função de seu múnus lhe permite, deve colaborar com os outros e com o Sucessor de Pedro», deve «despertar ardorosa cooperação dos fiéis». E no Decreto *Ad Gentes* lemos: «O Bispo em sua Diocese, com a qual constitui uma só coisa, torna presente e quase visível o espírito e o ardor missionário do Povo de Deus, suscitando, promovendo e dirigindo a obra missionária, de modo que toda Diocese se faz missionária. Deverá o Bispo entre seu povo, sobretudo dentre os enfermos, suscitar almas que de todo o coração ofereçam a Deus orações e obras de penitência pela evangelização do mundo» (n. 38bc/993-994). «Membros que são do Colégio Episcopal, considerem-

se os Bispos unidos entre si» (CD 6a/1023), pois «desde os primórdios da Igreja os Bispos, colocados à testa de Igrejas particulares, levados pela comunhão fraterna da caridade e pelos cuidados da missão universal confiada aos Apóstolos, uniram suas energias e suas vontades na promoção do bem tanto comum quanto de cada uma das Igrejas» (CD 36a/1120). Deve, pois, o Bispo cultivar em si a «índole ou caráter colegial» (cf. LG 22a/51), a «união colegial» (LG 23a/53), o «afeto colegial» (LG 23d/56; AG 6f/878).

3. *O Bispo deve desempenhar seu ofício em viva comunhão hierárquica; — e não em espírito independente do senso eclesial.*

O Sucessor de São Pedro tem sobretudo a função de ser o fundamento e o princípio visível (e por isso ministerial) da unidade da fé e da comunhão (LG 18b/44a) e da união dos Bispos¹ e da multidão dos fiéis (LG 23a/53). Esta unidade, comunhão e união faz parte do próprio cerne da Igreja e é produzida mais imediatamente pela Palavra de Deus (cf. DV 21/192; PO 4a/1148; DH 11b/1563), pela Eucaristia (cf. LG 3; UR 2a/574; PO 6e/1159) e pelo Espírito Santo (cf. LG 13/34; UR 2b/775). O Papa, na verdade, é apenas o instrumento visível (ou sacramento) divinamente instituído para guardar, vigiar, defender e fomentar a unidade da fé e a comunhão eclesial. Para descrever as relações do Bispo com o Papa e os outros Bispos a *Lumen Gentium* cunhou a expressão «communio hierarchica» (n. 21b/50; 22a/51); e a nota prévia n. 2 explica que esta expressão não quer significar apenas um vago sentimento de companheirismo e camaradagem, mas uma realidade objetiva que, porém, exige uma determinação canônica ou forma jurídica e, ao mesmo tempo, é animada pela caridade. «Devem, pois — conclui a *Lumen Gentium*, n. 23b/54 — todos os Bispos promover e guardar a unidade da fé e a disciplina comum a toda a Igreja, instruir os fiéis no amor de todo o Corpo Místico». E' o sentimento propriamente eclesial, o velho «sentire cum Ecclesia», que deve ser cultivado de maneira peculiar pelos Bispos, por serem eles «individualmente o visível princípio e fundamento da unidade em suas Igrejas particulares, nas quais e a partir das quais existe a Igreja Católica una e única. Por este motivo cada Bispo representa a sua Igreja e todos juntamente com o Papa representam a Igreja inteira no vínculo da paz, do amor e da unidade» (LG 23a/53).

¹ O Vaticano I ensina que S. Pedro foi constituído fundamento «ut episcopatus sit unus et indivisus» (Dz. 1821).

Também o Bispo, e sobretudo êle, deve obedecer. Porém «obediência», na Igreja, não significa primeiramente sujeição, dependência ou inferioridade, mas «ação comunitária» ou inserção consciente e livre na viva comunhão hierárquica. Êste conceito é desenvolvido pelo Concílio sobretudo no Decreto *Presbyterorum Ordinis*: «O ministério sacerdotal [que inclui o episcopal], por ser ministério da própria Igreja, não pode cumprir-se a não ser na comunhão hierárquica de todo o Corpo» (n. 15b/1193). E' nesta ação comunitária que se consagra a própria vontade, pela obediência, ao serviço de Deus e dos irmãos, aceitando em espírito de fé e executando o que fôr preceituado ou recomendado. Pois «a fidelidade para com Cristo é inseparável da fidelidade para com a Igreja» (PO 14b/1191).

4. *O Bispo deve inserir-se com afeto colegial na Conferência dos Bispos; — e não imperar como pequeno papa plenipotenciário, dono único da Diocese.*

A Conferência dos Bispos é um capítulo inteiramente novo na atitude, na ação, nas iniciativas e na espiritualidade do Bispo na sua Diocese. Amplamente debatida e vivamente desejada pela maioria na Aula Conciliar, a Conferência dos Bispos foi instituída e codificada pelo Decreto *Christus Dominus* nos n. 37-38 e ordenada pelo motu-proprio *Ecclesiae Sanctae*, n. 41 (REB 1966, p. 682). E' assim uma nova realidade jurídica na Igreja, de inegável utilidade e importância, com a qual os Bispos não devem apenas conformar-se, mas que deve ser por êles (pois foram êles que a aprovaram no Concílio...) compreendida, amparada e promovida. A Conferência dos Bispos é a fórmula encontrada para resolver a um tempo duas não pequenas dificuldades: a da necessidade de descentralização (tudo estava excessivamente centralizado em Roma, o que era prejudicial para a salvação das almas, para a ação pastoral imediata, e levada cada vez mais a uma perniciosa uniformidade, a um estéril fixismo e a um pecaminoso farisaísmo, causa principal do gueto a que a Igreja se reduzira e do qual devemos sair custe o que custar, se quisermos salvar os homens e não as instituições) e a de evitar que o Bispo, agora mais revalorizado e mais consciente de seus poderes pastorais, se transforme num pequeno papa plenipotenciário da Diocese, o que agravaria ainda mais a situação de gueto e afastaria não só os fiéis, mas os próprios religiosos e presbíteros.

A fundamentação teológica da Conferência dos Bispos está em dois princípios ensinados pela *Lumen Gentium*: 1) Enquanto membro do Colégio Episcopal, cada Bispo tem poder próprio

também «para o bem de tôda a Igreja» (LG 22b/52); e êste poder próprio pode ser exercido «quando o Bispo fôr convidado para uma ação colegial». 2) Enquanto membro do Colégio, cada Bispo, «por instituição e preceito de Cristo, é obrigado a ter solicitude pela Igreja universal» (LG 23b/54). A Conferência dos Bispos, portanto, não é apenas uma expressão da caridade ou camaradagem, mas uma exigência ontológica e jurídica da própria condição episcopal e tinha durante o primeiro milênio (e no Oriente até hoje) sua expressão jurídica no Patriarcado. Dom Alfredo Ancel explicava na Aula Conciliar (no dia 13-11-1963)* que o fundamento da colegialidade territorial reside na necessidade da própria missão episcopal: por um lado os Bispos devem recorrer a seus irmãos de episcopado quando não podem sòzinhos resolver os próprios problemas; por outro, cada um deve oferecer a própria colaboração aos demais, em virtude da Colegialidade que os une num só corpo episcopal. Hoje é impossível que um Bispo se baste a si mesmo no exercício do ministério, mas o Episcopado de uma nação está em condições de desenvolver uma ação pastoral muito mais eficaz. Cada Bispo deveria adquirir com o próprio esforço e reflexão o senso da colegialidade, o que implica uma certa «conversio interior». Já não é mais possível governar sòzinho. Há no país (ou na região) um pensamento coletivo que só pode ser sanado, iluminado e evangelizado por uma ação coletiva. Infelizmente, já por muito tempo o Bispo se isolou, agiu sòzinho (ou apenas com o Papa) e quando ajudou os outros foi mais por um sentimento de caridade que de colegialidade e de responsabilidade. Hoje é impossível isolar uma Diocese para transformá-la numa ilha ou clausura. A interdependência, a socialização e as relações mútuas entre os homens caracterizam o mundo de hoje. Os atuais meios de comunicação social, as necessidades e facilidade de viagens rompem a tôda hora quaisquer limites geográficos. Por isso o Bispo de hoje necessita absolutamente de senso da colegialidade, da comunicação, do dar e receber. O Bispo, enquanto Bispo, é um ser essencialmente colegial e só se realiza como Bispo na medida em que se comunicar com os outros, em que se der aos outros, em que sair de sua eventual tôrre de marfim (*aurea solitudo*, cf. LG 31b/295). Sem esta qualidade, nas atuais condições, êle se torna indiscutivelmente «menos apto para cumprir sua missão»: o que, só por si, sem olhar para a idade, seria motivo suficiente para apresentar a renúncia do cargo (cf. CD 21/1064).

* Cf. B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II*, vol. III, p. 282.

Baseia-se, portanto, a Conferência Episcopal naquilo que o Concílio chama também de «collegialis affectus», quando, na *Lumen Gentium* n. 23d/56, declara que «as Conferências Episcopais podem hoje contribuir com múltipla e fecunda força para que este afeto colegial seja levado a uma aplicação concreta». E o Decreto *Christus Dominus* resume tudo isso no n. 37a/1122: «Sobretudo nos tempos modernos não raras vezes os Bispos não conseguem cumprir seu ofício eficaz e frutuosamente, a não ser trabalhando cada dia mais estreita, concorde e conjuntamente com os outros Bispos. Uma vez que as Conferências Episcopais — já constituídas em muitos lugares — deram inequívocas provas de apostolado mais fecundo, este Sacrossanto Sinodo julga ser de toda conveniência que, em todo o mundo, os Bispos de uma nação ou região se agrupem numa única assembléia, a fim de que periodicamente se reúnam, comunicando entre si as luzes da prudência e experiência, depois de consultas mútuas, façam uma santa colaboração de esforços para o bem comum das Igrejas».

Permita-se neste contexto chamar a atenção para novas possibilidades pastorais e portas abertas pelo Concílio e que entre nós ainda continuam inexploradas na ação pastoral comum. Pondera o Decreto *Christus Dominus* (n. 42a/1136) que «as necessidades pastorais mais e mais requerem que algumas tarefas pastorais sejam dirigidas e promovidas em comum. Será pois conveniente — conclui o mesmo documento — que se constituam certos cargos para o serviço de todas ou de algumas dioceses de determinada região ou nação, cargos que também podem ser confiados a Bispos». Eis aí uma sugestão conciliar verdadeiramente excelente. Cada Bispo diocesano tem seus próprios problemas internos que o absorvem mais ou menos completamente e o deixam sem vontade e tempo para assumir novas obrigações ou outros encargos. E assim certas necessidades pastorais nacionais ficam praticamente sem assistência adequada e, muitas vezes, sem solução. Tome-se como por exemplo a ampla, urgente e gravíssima questão da Umbanda no Brasil (cf. REB 1960, pp. 900-918), que, seguramente, deixa uns 12 milhões de brasileiros em estado de profunda e total desorientação doutrinária e religiosa. E, todavia, vejo Bispos que dão a impressão de estar muito mais preocupados com o modo de distribuir a comunhão que com os milhares de terreiros umbandistas atuando no território de sua Diocese. O caso da Umbanda (incluindo toda a problemática da evangelização do nosso negro que de fato ainda não foi sistematicamente catequizado) só se resol-

verá em plano nacional com um Ordinariato para uma espécie de Rito umbandista...

5. *O Bispo deve tornar presente na Diocese a Igreja Una Santa Católica e Apostólica; — e não transformá-la num mero posto administrativo de uma organização central.*

O Decreto *Christus Dominus* (n. 11a/1034) nos dá uma definição da Diocese que inclui toda uma teologia da Igreja particular.⁹ A porção do Povo de Deus que vive numa Diocese é pastoreada de tal maneira que, «congregada no Espírito Santo, mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua uma Igreja particular, na qual verdadeiramente está e opera a Una Santa Católica e Apostólica Igreja de Cristo».

Congregada no Espírito Santo: Deus decretou congregar os filhos que estavam dispersos. E para isso enviou o Espírito Santo, que «congrega toda a Igreja, cada um e todos os crentes. E' Ele o princípio de unidade na doutrina dos Apóstolos e na comunhão, na fração do pão e nas orações» (LG 13/34). «Elevado sobre a Cruz e glorificado, o Senhor derramou o Espírito prometido. Por Ele chamou e congregou, na unidade da fé, da esperança e da caridade, o povo da Nova Aliança, que é a Igreja... O Espírito Santo, que habita nos crentes, que enche e governa toda a Igreja, é quem realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une todos tão intimamente em Cristo, de modo a ser o Princípio da unidade da Igreja. E' Ele quem opera a distribuição das graças e dos ministérios, enriquecendo a Igreja de Jesus Cristo com diferentes dons a fim de aparelharem os santos para a obra do ministério na edificação do corpo de Cristo» (UR 2b/755).

... *mediante o Evangelho:* «O Povo de Deus se congrega antes de mais nada pela Palavra de Deus vivo, palavra que se há de encontrar com pleno direito nos lábios dos sacerdotes... E' pela Palavra da salvação que no coração dos infiéis se desperta e no coração dos fiéis se alimenta a fé; com ela se inicia e cresce a comunidade dos fiéis, segundo o dizer do Apóstolo: 'A fé nasce da pregação; e da pregação a Palavra de Cristo é instrumento' (Rom 10,17)» (PO 4a/1148). No Decreto *Ad Gen-*

⁹ Em parte esta definição é devida a uma sugestão feita por Dom Agnelo Rossi em nome de 87 Bispos brasileiros que, na terceira sessão, no dia 21-9-1964, propuseram a seguinte definição: «A diocese é a parte do Povo de Deus, na qual a Igreja una, santa, católica e apostólica está significada e se torna presente pela missão apostólica do Bispo com o auxílio de seu presbitério em comunhão com o Colégio Episcopal e com o seu Chefe». Cf. Kloppenburg, *Concílio Vaticano II*, vol. IV, p. 49.

tes, n. 6c/875, descrevendo a fundação de novas Igrejas, ensina o Concílio: «O principal meio dessa fundação é a pregação do Evangelho de Jesus Cristo». Pois «é tão grande o poder e a eficácia que se encerra na Palavra de Deus, que ela constitui sustentáculo e vigor para a Igreja e, para seus filhos, firmeza da fé, alimento da alma, pura e perene fonte de vida espiritual» (DV 21/192). Os Apóstolos «mantinham com fé inabalável que o próprio Evangelho era de fato a força de Deus para a salvação de todo o que crê. Deixando de lado 'as armas carnis', seguindo o exemplo de mansidão e modéstia de Cristo, pregaram a Palavra de Deus, confiados plenamente na força divina desta Palavra para destruir os poderes opostos a Deus e para trazer os homens à fé e à submissão a Cristo» (DH 11b/1563).

... e a *Eucaristia*: «Não se edifica nenhuma comunidade cristã, se ela não tiver por raiz e centro a celebração da Santíssima Eucaristia: por ela há de iniciar-se por isso toda a educação do espírito comunitário» (PO 6e/1159, veja-se também a nota 31!). Pois a Eucaristia significa e realiza a unidade da Igreja (LG 3; UR 2a/754) e a realiza de modo maravilhoso (LG 11a/29). Por ela a Igreja continuamente vive e cresce (LG 26a/63). Por ela vivemos o mistério pascal (CD 15b/1047). Ela é a fonte e o ápice da vida cristã (LG 11a/29), a raiz e o eixo da comunidade cristã (AG 9b/884), o centro e o ponto alto da vida da comunidade cristã (CD 30f/1098). «Os demais sacramentos, como aliás todos os ministérios eclesiásticos e tarefas apostólicas, se ligam à Sagrada Eucaristia. Pois a Santíssima Eucaristia contém todo o bem espiritual da Igreja, a saber, o próprio Cristo, nossa Páscoa e pão vivo, dando vida aos homens, através de Sua carne vivificada e vivificante pelo Espírito Santo. Desta forma são os homens convidados e levados a oferecer a si próprios, seus trabalhos e todas as coisas criadas, junto com Ele. Assim a Eucaristia se apresenta como fonte e ápice de toda a evangelização» (PO 5b/1151). — «Corpo do Verbo encarnado, a Igreja se nutre e vive da Palavra de Deus e do Pão Eucarístico» (AG 6c/875). «Entre todos os subsídios espirituais, destacam-se aquelas ações com as quais se nutrem os fiéis do Verbo de Deus na dupla mesa da Sagrada Escritura e da Eucaristia» (PO 18a/1203).

... *constitua uma Igreja particular*: Já a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 23ab/53-54, usara a expressão «Igreja particular» para designar a Diocese. Mas no n. 13c/36 esta mesma Constituição se serve também desta locução para designar o conjunto das comunidades que gozam de tradições próprias, expressão que é neste sentido sistematicamente reassumida

pelo Decreto *Orientalium Ecclesiarum* (n. 2/831), identificando-a com os Ritos Orientais. Por causa do princípio que será lembrado logo mais, a expressão «Igreja particular» para a Diocese é muito feliz e certamente melhor que as outras propostas por vários Padres na Aula Conciliar, como: Igreja peculiar, Igreja episcopal (daria a idéia de ser a Diocese propriedade do Bispo), Igreja local (excluiria Dioceses pessoais), porção da Igreja universal (insinuaria divisões ou partes na Igreja de Cristo).

... na qual verdadeiramente está e opera a *Una Santa Católica e Apostólica Igreja de Cristo*: Eis um princípio prenhe de conseqüências muito importantes para a teologia da Diocese. Ensina a *Lumen Gentium* no n. 23a/53 que as Igrejas particulares (isto é, Dioceses) são «formadas à imagem da Igreja universal, nas quais e a partir das quais subsiste a Igreja católica una e única»; e que, por isso, o Corpo Místico é o «corpus ecclesiarum» (ib. n. 23b/54). E no Decreto *Ad Gentes*, n. 20a/928, lemos: «Deve a Igreja particular representar de modo mais perfeito possível a Igreja universal». Pois, ensina a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 26/63, «a Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em tôdas as legítimas comunidades locais de fiéis, que, unidas com seus pastôres, são também elas no Nôvo Testamento chamadas 'igrejas'. Estas são em seu lugar o Povo nôvo chamado por Deus, no Espírito Santo e em grande plenitude (cf. 1Tes 1,5). Nelas se reúnem os fiéis para pregação do Evangelho de Cristo. Nelas se celebra o mistério da ceia do Senhor, 'a fim de que, comendo e bebendo o corpo e sangue do Senhor, tôda a fraternidade se una intimamente'... Nestas comunidades, embora muitas vêzes pequenas e pobres, ou vivendo na dispersão, está presente Cristo, por cuja virtude se consocia a Igreja una santa católica e apostólica».

Mas isso significa — conclui Ratzinger³⁰ — que a Igreja particular ou a Diocese não é um simples pôsto administrativo de uma organização central, mas sim célula viva na qual está presente e opera todo o mistério de vida do corpo uno da Igreja, de tal maneira que cada uma dessas células se deve chamar simplesmente e com direito «ecclesia». E' certo que esta célula não se basta a si mesma, não é autônoma: ela é essencialmente parte de um todo e deve manter-se aberta para a comunhão vital com as outras células. «Cada Bispo representa a sua Igreja e todos juntamente com o Papa representam a Igreja inteira no vínculo da paz, do amor e da unidade» (LG 23a/53).

³⁰ Joseph Ratzinger: As implicações pastorais da doutrina sôbre a Colegialidade dos Bispos, em *Concilium* (edição port.) n. 1 (janeiro de 1965), p. 31.

Por outro lado, «regendo bem a própria Igreja como porção da Igreja universal, contribuem [os Bispos] eficazmente para o bem de todo o Corpo Místico, que é também o corpo das Igrejas» (ib. 23b/54).

Dêste mesmo princípio tira o Decreto *Christus Dominus* (n. 22a/1065) mais outra conclusão: «Para conseguir o fim próprio da Diocese, é mister que a natureza da Igreja se manifeste perspicuamente na porção do Povo de Deus pertencente à própria Diocese; que os Bispos possam realizar eficazmente seus ofícios pastorais». Portanto, dois princípios: um positivo: deve ser possível que na Diocese se revele claramente a essência da Igreja (o que não é realizável quando a Diocese é muito pequena); outro negativo: o Bispo deve ter condições para nela exercer seu cargo de forma efetiva (o que nem sempre é possível quando a Diocese é muito grande). Daí a norma do Concílio: «A extensão do território diocesano e seu número de habitantes de modo geral seja tal que, de uma parte, o próprio Bispo, ainda que ajudado por outros, possa exercer as atribuições pontificais e fazer eficientes visitas pastorais, regular e coordenar perfeitamente tôdas as obras do apostolado na Diocese, principalmente conhecer seus sacerdotes, como também os religiosos e leigos que tenham parte nas iniciativas diocesanas; de outra parte, porém, apresente-se um campo suficiente e idôneo em que tanto o Bispo como os clérigos possam útilmente empenhar tôdas as suas energias no ministério, sem perder de vista as necessidades da Igreja universal» (CD 23d/1071).

6. *O Bispo deve governar a Igreja particular em colaboração direta e fraterna com o Presbitério; — e não com ares de intransigente administrador ou rigoroso fiscal.*

E' digno de muita atenção e consideração que na própria definição da Diocese o Decreto *Christus Dominus* insista na cooperação do Bispo com o Presbitério no pastoreio de tôda a Igreja particular: «*Diocesis est Populi Dei portio quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda conceditur*» (CD 11a/1034). Segundo a *Lumen Gentium*, 28b/69, todos os Presbíteros formam com seu Bispo um só Presbitério. Também o Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 8a/1165, fala dêste único Presbitério na Diocese. O Decreto *Christus Dominus*, n. 28a/1088, precisa que só os padres diocesanos (não os religiosos) formam um único Presbitério e uma só família, cujo pai é o Bispo; entretanto, mais adiante, no n. 34a/1108, o mesmo Decreto concede que os sacerdotes religiosos, «sob certo aspecto verdadeiro, pode-se dizer que pertencem ao clero diocesano, na medida em

que, sob a autoridade dos Bispos, têm parte na cura das almas e no exercício das obras de apostolado».

Ensina o Concílio no Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 7a/1162: «Por causa do dom do Espírito Santo, que foi dado aos Presbíteros na sagrada Ordenação, são eles os auxiliares e conselheiros necessários dos Bispos no ministério e no múnus de ensinar, santificar e apascentar o povo de Deus. E' o que proclamam com insistência, desde os tempos remotos da Igreja, os documentos litúrgicos, enquanto imploram solenemente de Deus, por sôbre o Presbítero que se ordena, a infusão do 'espírito da graça e do conselho, para que ajude e governe o povo num coração puro', assim como no deserto o espírito de Moisés se comunicou aos setenta homens prudentes, 'a fim de que, por êles auxiliado, pudesse governar com facilidade as inúmeras multidões do povo'. Por causa desta comunhão no mesmo sacerdócio e ministério, os Bispos tenham os Presbíteros em conta de irmãos e amigos (*ut fratres et amicos*) e, na medida de suas fôrças, tomem a peito o bem dêles, tanto o material, quanto sobretudo o espiritual. Pois é em primeiro lugar sôbre êles que recai o grave dever de santidade de seus sacerdotes: consagrem, pois, o maior cuidado ao aprimoramento contínuo de seu Presbitério. Saibam escutá-lo mesmo, e com êles se entreter sôbre as necessidades da ação pastoral e o bem da Diocese. Para que isso de fato seja levado à prática, forme-se — num modo adaptado às circunstâncias hodiernas, na forma e por normas a serem traçadas pelo direito — um grupo ou senado de sacerdotes, que representem o Presbitério e possam auxiliar eficazmente com seus conselhos o Bispo no govêrno da Diocese». Com o motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, de 6-8-1966, o Papa Paulo VI regulamentou esta determinação conciliar e ordenou que em cada Diocese, «do modo e nas formas que fixar o Bispo», seja instituído um Conselho Presbiteral (cf. REB 1966, p. 676).

Na *Lumen Gentium* havia dito o Vaticano II: «O Bispo considere os sacerdotes seus cooperadores como filhos e amigos (*ut filios et amicos*), a exemplo de Cristo que chamou seus discípulos não servos mas amigos» (LG 28b/69). E no Decreto *Christus Dominus*, n. 16c/1051: Os Bispos «tratem os padres como filhos e amigos. Por isso estejam dispostos a ouvi-los e, com confidencial familiaridade, com êles dediquem-se a promover a ação pastoral tôda da Diocese inteira». Mais adiante, no n. 28b/1089, insiste o mesmo Decreto: «O Bispo queira chamar os sacerdotes a um diálogo, mesmo comum, principalmente sôbre assuntos pastorais, não só ocasionalmente, mas também, na medida do possível, em tempo marcado».

Entramos aqui um pouco no âmago da espiritualidade e atitude episcopal. Dom Pierre M. Théas, Bispo de Tarbes e Lourdes, dizia no dia 13-10-1964 na Aula Conciliar: «Todos nós, Bispos, por mais que tomemos uma consciência mais nítida de nossa responsabilidade de sucessores dos Apóstolos, por mais que tenhamos recebido a plenitude do sacerdócio, por mais que pertençamos ao mesmo colégio episcopal sob a autoridade do Papa, e por mais que tenhamos solidariamente o encargo da evangelização e salvação do mundo, nós Bispos bem compreendemos que, sem a colaboração dos sacerdotes, somos incapazes de cumprir a nossa missão de ensino, de santificação e de ação pastoral. Côncios de nossa fraqueza e dos nossos limites, dizemos: *Nihil sine Presbyteris*, nada sem os padres.»¹¹ Ou o Bispo é sincero amigo e irmão (não insistiria muito, hoje, na figura do «pai», embora possa ser bem entendida e seja bastante tradicional; ela lembra demais um passado não muito remoto de paternalismo: «Os podêres dos Bispos diocesanos são pessoais, como os de um pai sôbre a própria família, e é independente de qualquer outra autoridade eclesiástica, exceto a Santa Sé», explicava Dom Geraldo Sigaud aos Padres Conciliares na 44ª Congregação Geral, dia 9-10-1963)¹² dos padres e com êles dialoga, colabora e se recreia e tudo irá bem, ou a Diocese estará em estado constante de tensão, de crítica, de mal-estar. Falando em nome de 60 Bispos brasileiros, dizia Dom Fernando Gomes dos Santos na Aula Conciliar, no dia 6-11-1963: «A concepção do Bispo administrador e governador, do tipo 'senhor' divorciado de seu presbitério, deve ser de todo abolida.»¹³ Deve, portanto, o Bispo vigiar com persistente solicitude sôbre si mesmo, suas atitudes ao falar com seus padres, ao dar ordens, ao insistir na disciplina, ao transmitir instruções recebidas de cima. Confie nos padres. Não pense que ainda são seminaristas. Ou que são irresponsáveis. E' precisamente a falta de confiança que desencadeia a irresponsabilidade. Atitudes paternalistas criam mentalidades infantis. Mas a Igreja não deve ser tomada por um bando de crianças! Diz o Concílio na *Gaudium et Spes*, n. 31a/294, que é «preciso organizar de tal maneira a educação dos jovens, seja qual fôr sua origem social, que surjam homens e mulheres não sômente cultos mas também de personalidade forte, como se exigem urgentemente em nossos tempos». O Concílio espera poder testemunhar o nascimento «de um nôvo humanismo, no qual o homem se define, em primeiro lugar, por

¹¹ Cf. B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II*, vol. IV, p. 155s.

¹² Cf. id. ib., vol. III, p. 96.

¹³ Cf. id. ib., vol. III, p. 236.

sua responsabilidade perante os irmãos e a história» (GS 55/375). Desta maneira «aparecerão homens realmente novos e construtores de uma humanidade nova» (GS 30b/293). Já os seminaristas sejam habituados «a agir por iniciativa própria e com responsabilidade» (OT 11b/1308). Não ignora o Concílio que atualmente estamos em situação de crise e que «muitos, sob pretêxto de liberdade, têm em pouca conta a obediência devida» (DH 8a/1557). Mas o mesmo documento conciliar, para remediar êste mal, não irá insistir pela milésima vez na necessidade da obediência e da simples sujeição e sim na urgência de formar homens que, além de acatar a ordem moral, «sejam amantes da liberdade autêntica, que por reflexão própria julguem os assuntos à luz da verdade, organizem suas atividades com senso de responsabilidade» (ib. 1558). Convém insistir: a crise da obediência não foi nem é apenas uma crise dos súditos (palavra, aliás, pouco cristã quando se pensa nas relações Bispo-Presbíteros). E' necessário que aqueles que exigem a obediência mol-dem seu conceito de autoridade também à luz destas palavras que lemos em Mt 23,8-11: «Porém vós [apóstolos e sucessores dos apóstolos] não vos façais chamar *rabbi*, porque um só é vosso Mestre, e todos vós sois irmãos. Nem chameis pai a ninguém na terra, porque um só é vosso Pai, aquele que está nos céus. Nem vos façais chamar guias, porque um só é vosso Guia, Cristo. O maior de vós seja vosso servidor». Ou ainda à luz destas outras, de Lc 22,25-27: «Os reis das nações imperam sobre elas, e os que exercem a autoridade sobre as mesmas são chamados benfeitores; porém não assim vós [apóstolos e sucessores dos apóstolos], senão que o maior entre vós será como menor, e o que manda como quem serve. Porque quem é o maior, o que está sentado à mesa ou o que serve? Não é o que está sentado? Pois eu [Cristo] estou no meio de vós como quem serve». Não estaria na hora de tomar estas palavras a sério, para valer mesmo?

7. O Bispo deve primeira e principalmente anunciar o Evangelho aos homens de seu tempo; — e não reduzir-se a um repetidor de fórmulas recebidas e conservador da ordem eterna na Diocese.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, no n. 25a/59, ensina: «Entre os principais deveres dos Bispos sobressai (eminet) o de pregar o Evangelho». O Decreto *Christus Dominus*, n. 12a/1037, repete que, «entre os principais deveres dos Bispos, o mais eminente» é anunciar aos homens o Evangelho de Cristo. E o Decreto sobre a atividade missionária: «Seja o Bispo an-

tes de tudo (imprimis) um arauto da fé» (AG 20a/929). Pois para isso êle recebeu o «carisma seguro da verdade» (DV 8b/172), para isso é o «mestre autêntico da doutrina de Cristo» (cf. LG 20c/48; 25a/59), «testemunha da verdade divina e católica» (LG 25a/59), «verdadeiro e autêntico mestre da fé» (CD 2b/1016). Para isso êle recebeu na sagração (portanto mediante um sacramento especial) a missão de ensinar (cf. LG 21b/50). Por isso na impressionante cerimônia da sagração lhe é colocado o Evangelho sôbre a cabeça. Para essa finalidade, em primeiro lugar, haviam os Apóstolos recebido a promessa do Espírito Santo.

Conseqüentemente deve o Bispo «apegar-se às Escrituras por meio de assidua leitura sacra e diligente estudo, para que não venha a ser vão pregador da palavra de Deus externamente quem não a escuta internamente» (DV 25a/196). Deve êle ser um especialista que, pela freqüente leitura das divinas Escrituras, aprende «a eminente ciência de Jesus Cristo» (Flp 3,8). Vale aqui a admoestação dada pelo Concílio aos Presbíteros: «Como são ministros da Palavra de Deus, lêem todos os dias e escutam a Palavra de Deus que aos outros ensinam. Se fizerem o possível por acolhê-la a um tempo em si mesmos, tornar-se-ão de dia para dia discípulos mais perfeitos do Senhor, conforme as palavras de Paulo Apóstolo a Timóteo: 'Medita-o, empenha-te nisso, a fim de que teus progressos a todos sejam manifestos. Vela sôbre a tua pessoa e doutrina; persevera nestas disposições. Agindo desta maneira salvarás a ti mesmo e aqueles que te ouvem' (1Tim 4,15-16). Procurando o melhor modo de transmitir a outros o que contemplaram, chegarão a saborear mais a fundo 'a insondável riqueza de Cristo' (Ef 3,8) e a sabedoria multiforme de Deus. Tendo diante dos olhos que é o Senhor que abre os corações e que a sua superioridade não provém dêles próprios mas de Deus, no mesmo ato de transmitir o verbo se unirão mais intimamente com Cristo-Mestre e serão guiados pelo Seu Espírito» (PO 13b/1186). Adverte ainda o Concílio que «a pregação sacerdotal — por vêzes extremamente dificultada nas circunstâncias do mundo de hoje — para mover mais prontamente as mentes dos ouvintes não há de expor apenas de modo geral e abstrato a Palavra de Deus, mas deverá aplicar a verdade perene do Evangelho às circunstâncias concretas da vida» (PO 4a/1148). O carisma recebido pelo sacramento não age ex opere operato. Por isso recomendava São Paulo ao Bispo Timóteo: «Aplica-te à *leitura*, à exortação, ao ensino. Não descuides a graça que possuis, a qual te foi conferida no meio de bons augúrios, com a imposição das mãos dos presbíteros.

Seja êste o teu cuidado, esta a tua ocupação» (1Tim 4,13). Daí a recomendação da *Lumen Gentium* (25d/62): «O Romano Pontífice e os Bispos, cada qual na medida dos seus deveres e conforme a gravidade da matéria, esforçam-se cuidadosamente usando meios aptos para investigar exatamente e enunciar convenientemente esta Revelação», que deve por êles ser integralmente transmitida, intactamente conservada na Igreja e fielmente exposta. «Propõem [os Bispos] a doutrina cristã por um método adaptado às necessidades dos tempos. Corresponda êle às dificuldades e aos problemas pelos quais os homens se sentem precipuamente oprimidos e angustiados» (CD 13a/1040).

E aí está uma das mais difíceis e delicadas tarefas dos Pastores de hoje: anunciar a doutrina cristã (por exemplo sobre o pecado original, a criação do homem e da mulher, a Encarnação, a Transubstanciação, o inferno, a inspiração e inerrância da Bíblia, a historicidade dos Evangelhos...) em termos e noções tais que possam efetivamente ser entendidos e aceitos pelos homens de hoje, colocados numa civilização e cultura marcada pela técnica, pelas ciências exatas e pelo senso crítico. Também o Papa Paulo VI se diz convencido «que os Bispos e padres não podem dignamente cumprir sua missão de iluminar e salvar o mundo moderno, se não se encontram capacitados para apresentar, defender e explicar as verdades da fé divina em conceitos e palavras mais compreensíveis a espíritos formados na cultura filosófica e científica contemporânea» (cf. REB 1966, p. 703). Querer, nesta situação atual, ignorar os problemas levantados (e amplamente divulgados pelos meios de comunicação social) e limitar-se a repetir as formulações tradicionais (condicionadas as mais das vezes por uma cultura de fato já inexistente ou apenas existente na mentalidade de certos eclesiásticos ou meios católicos ainda muito tradicionais porém dia a dia mais rarefeitos) significa tornar-se incompreendido e isolado. Sentem-no vivamente os padres encarregados de levar esta doutrina cristã aos estudantes ou aos intelectuais. Basta permitir o diálogo franco... «Acontece — confessa o Concílio no Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 22a/1214 — que os ministros da Igreja, e até algumas vezes os cristãos, se sentem neste mundo como que estranhos a êle, interrogando-se ansiosamente com que meios e palavras acertadas conseguirão dialogar com êle. Pois as novas barreiras que se levantam contra a fé, a aparente esterilidade do trabalho realizado e a solidão amarga que experimentam podem levá-los ao perigo de desânimo». E' então fácil sucumbir à tentação de refugiar-se outra vez ao gueto do qual se tentava sair. Bem sei que a *Gaudium et Spes* (n. 62b/406) proclama

que os teólogos «são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo». Todavia sei também — e sinto — que êstes mesmos teólogos não só não se vêem positivamente animados e ajudados neste difícil esforço, mas sentem-se até constante e odiosamente vigiados e pressionados precisamente por aqueles que deveriam assumir a missão de falar de modo claro, inteligível e aceitável. E' facilimo e cômodo — basta saber ler e entender o latim... — repetir as formulações do Concílio de Trento ou de outros anteriores; nem é difícil repetir os velhos anátemas e ameaçar com a condenação: quem não quiser ouvir ou crer que se dane... Mas esta não pode ser a atitude do Pastor, do bom Pastor.

8. O Bispo deve ser o sumo sacerdote de sua grei, sinal da kénosis de Cristo; — e não um simples ecônomo dos bens ou até um príncipe em busca de glória ainda que aparente.

O Bispo é sumo sacerdote (LG 21b/50), é o sumo sacerdote de sua grei, do qual, de algum modo, deriva e depende a vida de seus fiéis (SC 41a/589). Ele tem o ápice do ministério sagrado (LG 21b/50), tem a plenitude do Sacramento da Ordem (LG 21b/50; 26a/63; 41b/104; CD 15a/1046), é o administrador da graça do sacerdócio supremo (LG 26a/63), o principal despenseiro dos mistérios de Deus (LG 21a/49; CD 15a/1046), moderador, promotor e guardião da vida litúrgica (LG 26b/63a; CD 15a/1046), mestre da perfeição (CD 15c/1048; cf. LG 41b/104).

Neste contexto o Concílio lembra sobretudo e sempre de novo a Eucaristia (cf. LG n. 26; SC n. 41). «Todos os ministérios eclesiásticos e tarefas apostólicas se ligam à Sagrada Eucaristia e a ela se ordenam... A Eucaristia se apresenta como fonte e ápice de tôda a evangelização» (PO 5b/1151). «Como ministros da Eucaristia representam de maneira especial a pessoa de Cristo» (PO 13c/1187; SC 7a/529-530); e assim «enquanto se identificam com a ação de Cristo Sacerdote, oferecem-se diariamente todos inteiros a Deus; enquanto se nutrem do Corpo de Cristo, participam no íntimo de Sua caridade que se dá em alimento aos fiéis» (PO 13b/1187). A caridade pastoral «proflui antes de mais nada do Sacrifício Eucarístico, que por isso se apresenta como centro e raiz de tôda a vida do Sacerdote» (PO 14b/1190). Por outro lado, a mesma santidade dos Bispos por sua vez contribui muitíssimo para cumprirem com fruto o seu ministério: «Pois, embora a graça possa levar a têrmo a obra da salvação também por ministros indignos, no entanto

prefere Deus, ordinariamente, manifestar as Suas maravilhas através daqueles que se fizeram mais dóceis ao impulso e à direção do Espírito Santo, pela íntima união com Cristo e santidade de vida» (PO 12c/1183).

E' ainda no contexto de *múnus* episcopal de santificar que a *Lumen Gentium* recomenda aos Bispos: «Com o exemplo de sua vida devem edificar aquêles aos quais presidem» (LG 26c/64); «dia a dia promovam a Igreja também por seu exemplo a uma santidade maior» (LG 41a/104). «Guiados pelo Espírito do Senhor, que ungiu o Salvador e o enviou a evangelizar os pobres, os Presbíteros — como também os Bispos — tudo evitem que de qualquer modo possa afastar os pobres, excluindo de seus pertences, mais do que os outros discípulos de Cristo, tôda a aparência de vaidade. Instalem de tal forma sua moradia, que a ninguém ela apareça inacessível, e jamais alguém, mesmo que bem humilde, se envergonhe de freqüentá-la» (PO 17e/1202). «Todos os Pastôres estejam lembrados de que, com o seu comportamento cotidiano e sua solicitude, apresentam ao mundo a face da Igreja, por onde os homens julgam a força e a verdade da mensagem cristã» (GS 43e/337). Manda por isso o Decreto *Christus Dominus* aos Bispos que «regulem sua vida de tal modo que corresponda às necessidades dos tempos» (16b/1050). Ainda em seu número de 28-4-1967 podia a revista *Visão* denunciar: «Não são poucas as dioceses brasileiras cujos bispos ainda encarnam a figura de membros da nobreza, intocáveis, divorciados do povo, para quem êles apenas se inclinam». E adiante continuava: «Queixam-se muitos sacerdotes e leigos preocupados com a urgência da renovação que o pêso dos bispos fechados sôbre si mesmos, infensos ao diálogo, enfim, psicologicamente imaturos, representam ainda um sério entrave ao necessário diálogo da Igreja com o mundo moderno».

Na II Conferência do Episcopado latino-americano (Medellín 1968), no documento «Pobreza da Igreja», n. 12, declaravam os Bispos: «Desejamos que nossa morada e modo de vida sejam modestos, nosso vestir simples e nossas obras e instituições funcionais, sem aparato nem ostentação. Pedimos aos sacerdotes e fiéis que nos dêem o tratamento que convenha à nossa missão de padres e pastôres. Desejamos renunciar a títulos honoríficos, próprios de outras épocas».

9. O Bispo deve exercer seu *múnus* de pai e pastor em espírito de *diakonia*; — e não como quem domina e quer ser servido.

E' talvez neste ponto que o Vaticano II exigirá a mais profunda modificação na mentalidade e espiritualidade do Bispo.

De acôrdo com a concepção do Vaticano II, a hierarquia tem uma função essencialmente ministerial, de serviço. Ela existe «para apascentar e aumentar o Povo de Deus» (LG 18a/44). Constantemente o Concílio nos lembra o exemplo de Cristo que veio para servir e não para ser servido: assim também a Igreja «não foi instituída para buscar a glória terrestre, mas para proclamar, também pelo seu próprio exemplo, a humildade e a abnegação» (LG 8c/22). Note-se ainda que o sacerdócio hierárquico, precisamente na passagem essencial onde é confrontado com o sacerdócio comum, é designado como «sacerdócio ministerial» (LG 10b/28): existe para a comunidade e em função dela (LG 20c/48). «Esta missão, portanto, que o Senhor confiou aos Pastôres do seu povo, é um verdadeiro serviço, que nas Sagradas Escrituras significativamente se chama 'diakonia' ou ministério» (LG 24a/57). Os Bispos têm indiscutivelmente «autoridade e sacro poder», «mas dêste poder não usarão senão para edificar sua grei na verdade e santidade, lembrados de que quem é o maior deve portar-se como o menor, e o que manda como quem serve» (LG 27a/65). «O Bispo, enviado pelo Pai de família para governar sua família, tenha diante dos olhos o exemplo do Bom Pastor, que veio não para ser servido, mas para servir e para dar a sua vida pelas ovelhas» (LG 27c/67). Daí também a recomendação do Decreto *Christus Dominus*: «No exercício de seu ofício de pai e pastor, estejam os Bispos no meio dos seus como quem serve» (16a/1049). Constituídos a favor dos homens nas coisas que se relacionam com Deus (CD 15a/1046), têm eles uma só grande missão: salvar as almas (CD 19a/1060). Por conseguinte será esta sua norma suprema: o bem da grei do Senhor (CD 25a/1076).

Num discurso aos Bispos italianos, no dia 6-12-1965, já no fim do Concílio, perguntava o Papa Paulo VI: «Qual o estilo da autoridade episcopal hoje? Será como nos tempos em que a autoridade episcopal estava associada à autoridade temporal (báculo e espada!), quando os sinais do Bispo eram os da superioridade, da exterioridade, da honra e, talvez, os do privilégio, do arbítrio e da suntuosidade? Então êstes sinais não provocavam escândalo; antes, o povo gostava de admirar o seu Bispo exornado de grandeza, de poder, de fausto e de majestade. Hoje, porém, não é nem pode ser assim. Longe de admirar, o povo se surpreende e se escandaliza quando o Bispo aparece assinalado por demasiados e anacrônicos distintivos da sua dignidade; e êsse povo apela então para o Evangelho. Reste, sim — continua o Papa — possivelmente, um sóbrio e digno decôro, exige-o o ofício; mas por tudo o que houvermos deixado de

exterior e de mundano, agradeçamos a Deus»! E o Papa mandava ler Lc 22,35: «Quando vos enviei sem bolsa, sem alforje, sem sapatos, faltou-vos alguma coisa? Nada — disseram eles».

Mas a afirmação do caráter «serviçal» da autoridade eclesíastica poderia levar-nos também a perigosas conseqüências. Paulo VI chamou nossa atenção para esse real perigo num discurso ao Tribunal da Sacra Rota Romana, no dia 28-1-1971: «E' bem verdade que, hoje, da parte de algumas pessoas o caráter de «serviço» da autoridade da Igreja se acentuou tanto que se podem manifestar duas perigosas conseqüências na concepção constitutiva da própria Igreja: a de atribuir uma prioridade à comunidade, reconhecendo-lhe poderes carismáticos eficientes e próprios; e a de menosprezar o aspecto potestativo da Igreja, com acentuado descrédito das funções canônicas na sociedade eclesial, de onde nasceu a opinião de uma liberdade indiscriminada, de um pluralismo autônomo e uma acusação de «juridismo» à tradição e à praxe normativa da Hierarquia. Perante estas interpretações que não correspondem fundamentalmente aos desígnios de Cristo e da Igreja, queremos recordar ainda hoje que a autoridade, ou seja, o poder de coordenar os meios aptos para alcançar o objetivo da sociedade eclesial, não é contrária à efusão do Espírito no Povo de Deus, mas sim veículo e guarda».

10. O Bispo deve ser pastor, com poder próprio, ordinário e imediato, capaz de tomar decisões exigidas pelas circunstâncias existenciais; — e não mero executor de leis universais ou funcionário subalterno que recebe e executa ordens vindas duma autoridade superior.

Bastante numerosas foram as intervenções na Aula Conciliar, durante a II Sessão (1963), contra a praxe de «conceder benignamente» aos Bispos certas faculdades, privilégios ou indultos. Observava-se com tãda razão que tais faculdades ou indultos não deviam ser «benignamente concedidas», mas simplesmente restituídas, uma vez que, por direito divino e em virtude do próprio sacramento, os Bispos já têm todos os poderes e direitos de que necessitam para eficiente e frutuosamente exercer seu ofício de pastor, mestre e sacerdote das almas. Assim falava, por exemplo, o Cardeal Ritter na 62ª Congregação Geral (7-11-1963): «Se o Concílio pretende preparar o caminho para a revisão do Direito Canônico, o texto do esquema não deve falar de faculdades, indultos, concessões, mas da restauração dos poderes que, por direito divino, pertencem aos Bispos e que no

decorrer dos séculos foram diminuídos».¹⁴ Já no dia anterior, 61ª Congregação Geral, 60 Bispos do Brasil, pela voz de Dom Fernando Gomes dos Santos, haviam pedido o «reconhecimento explícito de que, longe de só poderem os Bispos o que lhes é expressamente facultado, só não poderão êles o que haja por bem o Sumo Pontífice 'ex natura rei, vel pro suo arbitrio ad firmandam unitatem Ecclesiae' reservar a si pessoalmente».¹⁵ E bem explicava o Arcebispo maronita de Beirute à 62ª Congregação Geral: «Não poucas vêzes os Bispos perdem os seus poderes porque recorrem à autoridade superior em casos que poderiam muito bem ser decididos por êles mesmos».¹⁶ Pedia por isso o Cardeal Alfrink: «E' necessário declarar abertamente que os Bispos possuem todos os poderes necessários ao govêrno das suas Dioceses, excetuados os que o Papa reservar para si em vista do bem geral da Igreja».¹⁷

Eis por que, de fato, o Decreto *Christus Dominus*, sôbre o múnus pastoral dos Bispos, estabelece no n. 8a/1027: «Aos Bispos, como sucessores dos Apóstolos, compete nas Dioceses a êles confiadas, de per si, todo o poder ordinário, próprio e imediato, que é requerido para o exercício de seu múnus pastoral. Continua sempre firme a faculdade do Romano Pontífice em virtude de seu encargo de reservar causas a si ou a outra Autoridade». E na alínea *b* continua o documento conciliar: «Concede-se a todos os Bispos diocesanos a faculdade de dispensar, em casos particulares, de uma lei geral da Igreja aos fiéis sôbre os quais, segundo a norma do Direito, têm autoridade, sempre que julgarem que isto contribua ao bem espiritual dêles, a não ser tenha sido feita especial reservação pela Suprema Autoridade da Igreja». — Esta especial reservação já foi feita pelo motu-próprio *De Episcoporum Muneribus*, de 15-6-1966 (cf. REB 1966, pp. 665-668).

Aliás, como vimos, a Constituição *Lumen Gentium* havia ensinado que os Bispos têm poder «próprio, ordinário e imediato» (LG 27a/65); e que, em virtude dêste poder, os Bispos têm o sagrado direito e o dever perante Deus de legislar para seus súditos, de julgar e de ordenar tudo o que se refere à organização do culto e do apostolado» (ib.); «e porque gozam de um poder que lhes é próprio e com tôda razão são chamados chefes dos povos que êles governam, não devem ser considerados como vigários do Romano Pontífice» (ib. 27a/66).

¹⁴ B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II*, vol. III, p. 246.

¹⁵ Id. ib., vol. III, p. 237.

¹⁶ Id. ib., vol. III, p. 249.

¹⁷ Id. ib., vol. III, p. 235.

E', pois, na Diocese, hic et nunc, que o Bispo é e deve ser própria e habitualmente Mestre, Pontífice e Pastor. E' aí que êle, como vigário de Cristo e em nome de Cristo, goza do poder próprio (não vigário), ordinário (não delegado) e imediato (sem intermediário), requerido para o exercício de seu múnus pastoral. E' aí que êle pode e deve legislar, julgar e ordenar tudo que se refere à organização do culto e do apostolado. E' aí que êle, em casos particulares e para o bem espiritual de seus fiéis, pode e deve dispensar de leis gerais da Igreja. E isso é importante. Certo número de leis, determinações e instituições jurídicas certamente são necessárias. Mas existem para ajudar os homens e não simplesmente para ser observadas. «A pessoa humana é e deve ser o princípio, sujeito e fim de tôdas as instituições sociais», ensina o Concílio na *Gaudium et Spes* n. 25a/275. E êste princípio deve valer também no ambiente social da Igreja. «Portanto — conclui o mesmo documento no n. 26c/280 — a ordem social e o seu progresso devem ordenar-se incessantemente ao bem das pessoas e não ao contrário. O próprio Senhor o insinua ao dizer que o sábadô foi feito para o homem e não o homem para o sábadô. Esta ordem deve desenvolver-se sem cessar, ter por base a verdade, construir-se sôbre a justiça, ser animada pelo amor e encontrar na liberdade um equilíbrio sempre mais humano. Para se cumprirem tais exigências, devem-se introduzir uma reforma de mentalidade e amplas mudanças sociais». Em vez de se tornarem a todo transe vigilantes defensores da intangibilidade da lei, deveriam os Bispos ser principalmente estrênuos defensores da dignidade e dos direitos dos homens e dos cristãos que, não poucas vêzes, também por educação recebida, são escravos da lei (humana e eclesiástica) e gemem e choram sob o pêso de determinações, prescrições, leis e rubricas, concebidas e promulgadas bastas vêzes na suposição de situações e circunstâncias hic et nunc de fato inexistentes. Querer então urgir a lei («dura lex sed lex»!) e forçar sua observância significa não poucas vêzes machucar as almas, desanimá-las, complexá-las ou, então, enxotá-las. «Ar-mam fardos pesados e insuportáveis e os põem aos ombros da gente» (Mt 22,4). O intransigente guardião da lei terá sempre a seu favor os instrumentos jurídicos, estará necessariamente amparado pelo direito, poderá mostrar a todo tempo que toma apenas atitudes legais e, no entanto, pode ser um desalmado cruel, cristão apenas de nome, parecidíssimo com os fariseus. Temo o Bispo que desconhece os sinais dos tempos, que não vê nenhuma novidade nos documentos do Vaticano II, que se considera apenas vigário do Romano Pontífice, que diante de qual-

quer nova situação deve antes consultar a Nunciatura, que só olha para Roma, que apenas insiste na lei, que não se insere conscientemente na realidade existencial de sua Diocese, que é incapaz de ser Pastor e conduzir suas ovelhas a verdejantes pastagens, que paira acima das contingências humanas, que não sabe exercer de modo positivo seu poder pastoral próprio, ordinário e imediato, que só pode dispensar de leis gerais quando elas já deixaram de ser válidas e úteis. Um Bispo apenas vigário do Papa não é mais Bispo católico; deixou de ser Pastor.

11. O Bispo deve dar aos leigos lugar ativo na missão da Igreja; — e não açambarcá-lo para si ou para o clero.

No exercício de sua solicitude pastoral, os Bispos «reservem aos fiéis as tarefas nas coisas da Igreja que lhes competem. Reconheçam-lhes o dever e mesmo o direito de colaborar ativamente na edificação do Corpo Místico de Cristo» (CD 16e/1053). Pois eles, os Bispos, «sabem que não foram instituídos por Cristo a fim de assumirem sôzinhos tôda a missão salvífica da Igreja no mundo» (LG 30/75). Para bem compreendermos isso, parece conveniente recordar os seguintes princípios do Vaticano II:

1. Os leigos têm parte na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo: «Pelo batismo foram incorporados a Cristo, constituídos no povo de Deus e a seu modo feitos participantes do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, pelo que exercem sua parte na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo» (LG 31a/76; AA 2b/1335).

2. Sem sua presença ativa e apostólica não pode a Igreja ser um sinal perfeito de Cristo entre os homens: «A Igreja não se acha deveras consolidada, não vive plenamente, não é um perfeito sinal de Cristo entre os homens, se aí não existe um laicato de verdadeira expressão que trabalhe com a hierarquia. Porquanto o Evangelho não pode ser fixado na índole, na vida e no trabalho dum povo, sem a ativa presença dos leigos» (AG 21a/936).

3. Quem quer que sejam, todos são chamados para o apostolado (LG 33a/82; 33b/83; 35d/90; 38/99). E apostolado é todo o esforço no sentido de expandir o reino de Cristo sobre a terra, para a glória de Deus Pai, tornando os homens todos participantes da redenção salutar e orientando de fato através dêles o mundo inteiro para Cristo (cf. AA 2a/1334). E apostolado dos leigos «é participação na própria missão salvífica da Igreja» (LG 33b/83). «Vocação cristã é, por sua natureza, também vocação para o apostolado... O membro que não traba-

lha para o aumento do Corpo segundo sua medida deve considerar-se inútil para a Igreja e para si mesmo» (AA 2a/1334).

4. Os leigos recebem do próprio Senhor delegação ao apostolado: «A este apostolado são destinados pelo próprio Senhor através do batismo e da confirmação» (LG 33a/83). «Os leigos derivam o dever e o direito do apostolado de sua união com Cristo-Cabeça. Pois inseridos pelo batismo no Corpo Místico de Cristo, pela confirmação robustecidos na força do Espírito Santo, recebem do próprio Senhor a delegação ao apostolado» (AA 3a/1336).

5. Pode haver apostolado por livre iniciativa dos leigos: «Existem na Igreja muitíssimas iniciativas apostólicas que se criam por livre escolha dos leigos e se regem pelo prudente parecer dos mesmos. Por tais iniciativas em certas circunstâncias pode realizar-se mais perfeitamente a missão da Igreja», (AA 24b/1421). Nesta mesma alínea o documento conciliar acrescenta a seguinte admoestação: «Nenhuma iniciativa no entanto reclame para si o nome de católica, se não obtiver o consenso da legítima autoridade eclesiástica». Também na *Gaudium et Spes*, n. 76a/458, lemos: «Claramente se distinga entre as atividades que os fiéis, isoladamente ou em grupos, guiados pela consciência cristã, executam em seu nome como cidadãos e as que realizam, em nome da Igreja, juntamente com os pastores». Cf. também LG 36d/94.

6. Pode haver também apostolado de grupo ou em equipe, por iniciativa espontânea dos leigos (AA 18 e 19/1397-1404). E «salva a devida relação com a autoridade eclesiástica, é direito dos leigos fundarem grupos, bem como inscreverem-se nos existentes» (AA 19d/1404).

7. «Não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes...» (LG 12b/33).

8. «Segundo sua ciência, competência e habilidade têm [os leigos] o direito e por vezes até o dever de exprimir sua opinião sobre as coisas que se relacionam com o bem da Igreja» (LG 37a/95). «Seja reconhecida aos fiéis, clérigos ou leigos, a justa liberdade de investigação e de pensamento, bem como a justa liberdade de exprimir as suas idéias com humildade e firmeza nos assuntos de sua competência» (GS 62g/411).

Os deveres do Bispo:

1. Incentivar o apostolado dos leigos (cf. AA 24a/1419). «Os sagrados Pastores reconheçam e promovam a dignidade e a responsabilidade dos leigos na Igreja. De boa vontade utilizem-se do seu prudente conselho. Com confiança entreguem-lhes ofi-

cios no serviço da Igreja. E deixem-lhes liberdade e raio de ação. Encorajem-nos até para empreender outras obras por iniciativa própria. Com amor paterno considerem atentamente em Cristo as iniciativas, os votos e os desejos propostos pelos leigos. Respeitosamente reconheçam os Pastores a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre» (LG 37c/97). — Nota de curiosidade: Duas vezes a *Lumen Gentium* apresenta os Bispos como «irmãos» dos leigos (cf. n. 32d/81; 37a/95).

2. Não extinguir os carismas: LG 12b/33 e AA 3d/1339. Pois os carismas «devem ser recebidos com gratidão e consolação» (LG 12b/33), até com alegria (PO 9b/1170) e devem ser incentivados com entusiasmo (ib.) embora não devam ser temerariamente pedidos, nem deles se esperem presunçosamente frutos de obras apostólicas (LG 12b/33).

3. Apresentar princípios e subsídios espirituais (cf. AA 24a/1419): «Como todos os cristãos, têm os leigos o direito de receber abundantemente de seus Pastores sacros os bens espirituais da Igreja, de modo especial o auxílio da palavra de Deus e dos Sacramentos. Manifestem aos Pastores suas necessidades e seus desejos com aquela liberdade e confiança que convém a filhos de Deus e irmãos em Cristo» (LG 37a/95).

4. Orientar o exercício deste mesmo apostolado para o bem comum da Igreja (cf. AA 24a/1419): «Na Diocese inteira ou em peculiares regiões dela, faça-se, sob a direção do Bispo, a coordenação e a íntima conjugação de tôdas as obras de apostolado. Assim tôdas as iniciativas e instituições: catequéticas, missionárias, caritativas, sociais, familiares, escolares e quaisquer outras de finalidade pastoral, se canalizem a uma ação de conjunto» (CD 17a/1055). «Nas atuais circunstâncias é de extrema necessidade que no ambiente da atividade dos leigos se fortaleça a forma de grupo organizado. E' só a união estreita das fôrças que pode atingir plenamente os fins todos do apostolado moderno e ainda defender vigorosamente seus benefícios» (AA 18d/1400).

5. Permanecer vigilante para resguardar a doutrina e a ordem (cf. AA 24a/1419). Também depois do Vaticano II é preciso defender a fé. «Protejam [os Bispos] também a doutrina ensinando aos fiéis como defendê-la e propagá-la» (*docentes illam defendere et propagare*) (CD 13a/1040). E assim «pelo apostolado da palavra, de todo indispensável em certas circunstâncias, os leigos anunciam Cristo, elucidam Sua doutrina, difundem-na cada qual segundo a sua condição e habilidade e professam-na com fidelidade» (AA 16d/1391).

6. «E' função da hierarquia eclesiástica ensinar e interpretar autenticamente os princípios de ordem moral que devem ser seguidos nos assuntos temporais» (AA 24g/1425). E' talvez êste o dever mais delicado do Bispo no mundo atual. Pois não só os homens de hoje, mas também o Concílio proclama a autonomia da ordem temporal (cf. GS 36/309-311) e a incompetência direta da Igreja nesses assuntos (cf. GS 42b/329; 76bc/549-460) e, simultâneamente, a necessidade de integrar esta mesma ordem temporal no mistério pascal (cf. GS 37 e 38/312-316), porquanto «a obra redentora inclui também a instauração da ordem temporal» (AA 5a/1350). O próprio Concílio sabe que nestas difíceis questões a Igreja «não tem sempre resposta imediata para todos os problemas» (GS 33b/303); e no mesmo passo em que recomenda aos leigos que «esperem dos sacerdotes luz e força espiritual», tem a sincera humildade de acrescentar: «Contudo, não julguem [os leigos] serem os seus Pastores tão competentes que possam ter uma solução concreta e imediata para tôda a questão que surja, mesmo grave, ou que seja a missão deles» (GS 43b/334).

7. Por causa das exigências do bem comum da Diocese pode o Bispo «escolher e promover de modo peculiar alguns dentre os grupos e empreendimentos apostólicos que visam a um fim espiritual imediato, assumindo junto a êstes responsabilidade especial» (AA 24e/1423). Êste ato da hierarquia é chamado em vários documentos eclesiásticos de «mandato». Isso, todavia, se faça de tal maneira que se mantenha distinta a ação hierárquica e a ação leiga «e não suprimindo a faculdade necessária dos leigos de agirem por própria iniciativa» (ib.).

12. *O Bispo deve estar aberto aos sinais dos tempos; — e não reacionariamente fechado em gueto.*

O problema mais sentido e vivido pelo Concílio Vaticano II foi o das relações da Igreja com o mundo de hoje. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* é a expressão mais característica desta preocupação. Pois é fácilimo constatar que o homem de hoje, mesmo quando católico (e isso vale talvez para 80% dos católicos), não dá mostras de sentir necessidade da Igreja, toma atitudes de indiferença, pouco liga às suas determinações, coloca a Igreja no mesmo nível das outras religiões. Desligado da Igreja, o homem começou a construir um humanismo a seu modo, no qual parece sentir-se relativamente bem ou ao menos não pior que na Igreja. A Igreja, por seu lado, em sua vida de oração (liturgia), em sua doutrina (dogma), em suas exigências (moral), em suas disciplinas (direito canônico), foi tomando atitudes dia a dia mais precisas, mais intocáveis, mais indiscuti-

veis, mais estilizadas, mais formalistas, mais distintas, mais esotéricas, mais ininteligíveis. À medida em que progredia e se aperfeiçoava nessa linha, a Igreja foi-se tornando a par e passo mais consciente de seus poderes e direitos, mais autoritária, mais impositiva, mais exigente, mais intrometida: exigia aceitação simples e sem discussão («com assentimento interno», explicavam os teólogos), não tolerava críticas a seus documentos oficiais, mesmo quando nada propunha ex-cathedra, reclamava sujeição e obediência sem possibilidade de diálogo, condenava livros sem antes conversar com os autores, excomungava sem aviso prévio, mui dificilmente tolerava a opinião pública. Ao mesmo tempo, fora da Igreja, no «mundo», aumentava o senso de liberdade e autonomia, eram derrubados os monarcas, instalavam-se as democracias, proclamavam-se os direitos universais dos homens e suas liberdades, construía-se um humanismo não-cristão e não poucas vezes inteiramente desligado de Deus que, por causa do extraordinário progresso da ciência e da técnica, se tornava uma «hipótese» cada vez menos necessária. Eram os sinais dos tempos. Colocada dentro dêste «mundo de hoje», a Igreja, com aquela mentalidade, ignorando os sinais dos tempos, só tinha um rumo a tomar: transformar-se em grupo ou gueto. — E agora, sobretudo no Concílio Vaticano II, surgia a grande preocupação pastoral: Como sair desta situação? Pois a missão da Igreja é salvar aquele «mundo», os homens que vivem naquele «mundo de hoje»! Não podia a Igreja continuar a ser um grupo ou gueto, no isolamento, no estado de incompreendida e desinteressada. E, nesta situação, a norma ou regra absolutamente fundamental só podia ser esta: Para ser ouvida e entendida pelos homens do mundo de hoje, a Igreja devia tornar-se inteligível e amável. Era o grande programa traçado pelo Papa João XXIII em seu inspirado discurso de abertura do Concílio. O «punctum saliens» dêste Concílio, proclamava êle, é tentar expor a doutrina tradicional, o velho depositum fidei, «por meio de formas de indagação e formulação literária do pensamento moderno». Por isso, na Mensagem à Humanidade, logo no início do Concílio, declararam os Padres Conciliares: «Procuraremos apresentar aos homens de nosso tempo, íntegra e pura, a verdade de Deus de tal maneira que êles a possam compreender e a ela espontâneamente assentir. Pois somos Pastôres...» Com relação a êste problema o Decreto *Christus Dominus*, no n. 13b/1041, determina genêricamente: «Como é dever da Igreja estabelecer o diálogo com a sociedade humana na qual vive, é principalmente tarefa dos Bispos irem ao encontro dos homens, procurarem e promoverem o diálogo com êles. A fim de que sempre

andem unidas a verdade e a caridade, a inteligência e o amor, este diálogo de salvação se distinga pela perspicácia da palavra e simultaneamente pela humildade e afabilidade, e ao mesmo tempo pela devida prudência unida contudo à confiança, porquanto esta, ao favorecer a amizade, se destina a unir os ânimos». Na *Gaudium et Spes*, n. 43e/337, o Concílio diz aos Bispos: «Com estudos assíduos tornem-se de tal modo aptos que possam participar do diálogo a ser estabelecido com o mundo e com os homens de tôdas as opiniões». E pouco adiante, no n. 44b/340, que é um parágrafo de extrema importância, depois de proclamar como «lei de toda a evangelização» a necessidade de «adaptar o Evangelho à capacidade de todos e às exigências dos sábios», declara o Concílio: «Compete a todo o Povo de Deus, principalmente aos Pastores e teólogos, com o auxílio do Espírito Santo, auscultar, discernir e interpretar as várias linguagens de nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra divina, para que a verdade revelada possa ser percebida sempre mais profundamente, melhor entendida e proposta de modo mais adequado». E, ainda no mesmo documento, no n. 62b/406, diz o Concílio que os teólogos «são convidados sem cessar a descobrir a maneira mais adaptada de comunicar a doutrina aos homens de seu tempo». E este trabalho deve ser apoiado, fomentado e secundado positivamente pelos Bispos, pois é este o primeiro dever deles. Sem isso continuaremos no estado de incompreensão e os homens de hoje prosseguirão em seu afã de construir um mundo dia a dia mais distanciado de Deus, de Cristo e da Igreja. Sem isso a Igreja não será o que proclama ser: «o fermento e a alma da sociedade humana» (GS 40b/322), «auxílio geral de salvação» (UR 3e/764), «sacramento universal da salvação» (LG 48b/129; GS 45a/324; AG 1a/862), «instrumento de redenção para todos» (LG 9b/25), «sinal levantado entre as nações» (SC 2/522; UR 2e/758; AG 36b/984), «sinal de Cristo entre os homens» (AG 21a/936), «sinal da presença de Deus no mundo» (AG 15a/900), «lúcido sinal de salvação» (AG 21e/940). Sem isso não poderá a Igreja cumprir sua missão específica: «Iluminar o mundo inteiro com a mensagem evangélica e reunir em um único Espírito todos os homens, de tôdas as nações, raças e culturas, para tornar-se sinal daquela fraternidade que permite e consolida um diálogo sincero» (GS 92a/515). Sem isso continuaremos grupo, não Igreja.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 32d/81, faz sua esta bela expressão do Bispo de Hipona, S. Agostinho: «Atemoriza-me o que sou para vós; consola-me o que sou convosco. Pois para vós sou bispo; convosco sou cristão. Aquilo é um dever; isto é uma graça. O primeiro [ser bispo] é um *perigo*; o segundo, *salvação*». E hoje, ser bispo é uma arte particularmente perigosa. No discurso de 11-4-1970 aos Bispos da Itália, observava o Papa Paulo VI que «o ministério de Bispo se torna grave e difícil»; e revelava serem sempre mais frequentes os casos de «Bispos em atividade e nem sempre doentes ou idosos, e Candidatos ao Episcopado procurarem declinar este cargo que, hoje, não só pelas suas exigências intrínsecas, mas também por causa de tantas dificuldades extrínsecas, parece ter-se tornado intolerável» (SEDOC 1970, julho, 22).

¹⁰ E' interessante e curioso que o Concílio, no Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 3d/1339, declare exatamente o contrário: O Espírito Santo «opera a santificação do povo de Deus através do ministério e dos sacramentos», o que, evidentemente, também é verdade. Mas o acento novo está na *Lumen Gentium*.

A TEOLOGIA DOS PRESBÍTEROS

A teologia do leigo parece ter colocado em crise a teologia do sacerdote. Abundantemente instruídos pelo Concílio Vaticano II sobre os leigos, sabemos agora que entre todos os batizados reina verdadeira igualdade quanto à dignidade e à ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo (LG 32c/80); que todos participam na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo (LG 31a/76); que todos têm parte ativa na vida e ação da Igreja (AA 10a/1367); que os leigos são agora «irmãos» dos pastores (LG 32c/81; 37a/95); que absolutamente todos (*quicumque sunt*) são chamados pelo Senhor para o incremento e a perene santificação da Igreja (LG 33a/82; AA 2a/1334); que todos (*omnes omnino christifideles*) são destinados pelo próprio Senhor ao apostolado (LG 33b/83); que a todos os leigos incumbe o preclaro ônus de trabalhar para que o plano divino de salvação atinja sempre mais todos os homens de todos os tempos e de todos os lugares (LG 33d/85); que todos os batizados participam do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo (LG 31a/77; AA 2b/1335; 10a/1367); que o Supremo e Eterno Sacerdote quer continuar seu testemunho e seu serviço também através dos leigos (LG 34a/86), concedendo-lhes parte em seu múnus sacerdotal (LG 34b/87); que o Grande Profeta exerce seu múnus profético não só através da Hierarquia, mas também mediante os leigos (LG 35a/88), tendo-os por isso e para isso constituído testemunhas e ornado com o senso da fé e a graça da palavra (ib.); que também os leigos têm parte ativa na ação eucarística, devendo eles oferecer-se a si mesmos e «não só pelas mãos do sacerdote» (SC 48/601).

Tôda essa generosa doutrina conciliar sobre a natureza dos leigos e seu lugar e ação na Igreja fez com que muitos se perguntassem acêrca do sentido e da razão de ser ou de continuar dos Presbíteros na Igreja e em que pontos, precisamente, eles se

distinguem dos que têm o sacerdócio comum. Falando no dia 25-2-1968 aos pregadores quaresmais, o Papa Paulo VI se referiu com certo amargor a esta «onda tempestuosa de questões, de dúvidas, de negações, de desabusadas novidades, que investe em outras nações [não na Itália] o Sacerdócio ministerial, levantando problemas sobre seu verdadeiro conceito, sua principal função, sua justa posição, sua originária e autêntica realidade. O padre assim assaltado — continuava Sua Santidade — interroga-se a si mesmo, põe em questão sua vocação, discute a forma canônica do Sacerdócio católico, teme ter escolhido mal o emprego de sua vida, sente seu celibato não mais como uma livre plenitude de imolação e de amor, mas como um peso não natural e, sobretudo, olha para o mundo, do qual se subtraiu e contra o qual se defendeu para poder melhor conhecê-lo, evangelizá-lo e servi-lo, com um sentido não mais apostólico, mas de nostalgia profana, e facilmente se ilude que, mergulhando no temporal, realidade social, poderia redimi-lo melhor, ou ao menos equilibrar as próprias inquietações interiores».

Já na Aula Conciliar havíamos ouvido os ecos destas lamentações. «Face às mutações atuais do mundo e à renovação conciliar da Igreja, os sacerdotes interrogam-se hoje sobre a natureza do seu sacerdócio e sobre suas condições de exercício», informa o Bispo de Coutances, Dom Louis Guyot, na 149ª Congregação Geral (dia 14-10-65).¹ E no dia seguinte o Cardeal Suenens dizia que «na Igreja de hoje, entre os leigos e os Bispos, os sacerdotes se sentem esquecidos pelo Concílio». ² Já dois anos antes, no dia 10-10-63, Dom Renard, agora Cardeal, lamentando as pouquíssimas linhas que o Concílio então dedicava aos Presbíteros, havia falado desta mesma tristeza dos padres ao verificarem que o Concílio discorria tão amplamente sobre os Bispos e os Leigos e se perguntavam se era mesmo necessário esperar por outro Concílio que finalmente se resolvesse a falar dos Presbíteros (*eritne necessarium expectare aliud Concilium ut tandem de presbyteris quaestio moveatur?*). E no ano seguinte, no dia 15-10-64, o Cardeal Lefebvre dizia aos Padres Conciliares: «Nos nossos dias, em que muito se insiste no sacerdócio universal dos batizados e na ação apostólica dos fiéis, numerosos são os sacerdotes que ficam desconcertados. Habituar-se tanto a considerar a sua ação sacerdotal em função da ação dos leigos, que já lhe não vêm bastante claramente o caráter próprio e a excepcional eficácia. Tal é, sem dúvida, uma das razões maio-

¹ Cf. Frei Boaventura Kloppenburg, O.F.M., *Concílio Vaticano II* (Editôra Vozes, Petrópolis), vol. V, p. 288.

² Cf. loc. cit., p. 294.

res da sua inquietação, do sentimento que experimentam de uma superioridade da ação dos leigos em comparação com a sua, de uma apreciação menos fervorosa de seu sacerdócio, a qual lhes diminui o cuidado de descobrirem, de fazerem desabrochar, de cultivarem vocações».³ Um dia antes, Dom Fernando Gomes dos Santos, com mais 112 Bispos, depois de denunciar o esquema em discussão como «uma grande desilusão», uma «injúria aos padres» (tratava-se do projeto do *Presbyterorum Ordinis*), havia solicitado um texto mais rico sobre a teologia do sacerdócio ministerial.⁴

O Concílio Vaticano II de fato nos oferece dois textos maiores com bons elementos para ensaiar uma teologia do Presbítero: o n. 28 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e o n. 2 do Decreto *Presbyterorum Ordinis*. O segundo (de 1965) já se serve do primeiro (de 1964) e em alguns pontos o corrige (no sentido de lhe dar maior precisão) e ultrapassa, apresentando um texto mais sistemático, mais rico em doutrina e mais vigoroso e preciso nas formulações. Dêle nos serviremos como texto de base para o presente artigo.

E' bastante tradicional na Teologia («tradição» que vem da época escolástica, sobretudo de Santo Tomás) ver no sacerdote apenas o homem do sacrifício e definir sua natureza a partir das relações com a Eucaristia.

Ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum, ut Dionysius dicit. Sicut enim templum et altare, et vasa vestes, ita et ministeria quae ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent: et haec consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinis est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam (Suppl. 37,2, in corpore).

Quando a Suma Teológica (e os escolásticos em geral, influenciados pelo Ambrosiastro e por São Jerônimo) falava do Sacerdócio, de fato pensava no Presbítero e no poder de oferecer a Eucaristia e de consagrar o Corpo de Cristo. O sacerdócio presbiteral já fazia tudo e, por esta razão, era a plenitude. «Tota enim plenitudo huius sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdotio: sed in aliis est quaedam participatio ordinis» (*Suppl. 37, 1, ad 2*). Sob êste aspecto Santo Tomás não via diferença essencial entre o Presbítero e o Bispo; êste era apenas superior na linha do poder de jurisdição, que era conferido por um ato jurídico e não por um rito sacramental. Por isso também a própria sagração episcopal não parecia ser um sacramento (nem mesmo

³ Cf. loc. cit., vol. IV, p. 170.

⁴ Cf. loc. cit., vol. IV, p. 164.

o Concílio de Trento quis ensinar a sacramentalidade do Episcopado).

Esta doutrina (suposta também pelo Concílio de Trento, cf. Dz 938, 949), que definia o Presbiterato a partir apenas de uma função (aliás importante e verdadeiramente central), e que a Comissão do *Presbyterorum Ordinis* qualificará como «definitio scholastica sacerdotii», foi agora definitivamente abandonada pelo Concílio Vaticano II. Ao apresentar a última redação do projeto do Decreto *Presbyterorum Ordinis*, Dom F. Marty, relator oficial e geral do esquema e agora Arcebispo de Paris, fêz questão de deixar bem clara esta nova posição:

Notio schematis princeps, quacum omnia cohaerent, haec est: Presbyteri, utpote in Ordinis Sacramento unctione Spiritus Sancti consecrati et Christo sacerdoti configurati, Christi Capitis in Ecclesia sunt ministri, ad Populo Dei inserviendum deputati; et ideo in ministerio quod exercent personam agunt ipsius Christi, qui per ipsos missionem quam a Patre recepit indesinenter adimplet. Eucharistia inde apparet uti centrum et fons totius ministerii Presbyterorum. Hoc autem ministerium aptius determinetur oportet, et quidem ipsa qua nittitur apostolica missione. Quod ministerium apostolicum si omni sub respectu consideratur, attenta doctrina Novi Testamenti, praesertim Epistolarum Sancti Pauli, apte componuntur ambo modi intelligendi Presbyterorum sacerdotium qui in Aula expositi sunt. Verus enim apostolatus et vera Patris adoratio coniunctissime, immo et indissolubiliter, inter se uniuntur, ita ut uterque Presbyterorum hic aspectus vitae disiungi non valeat. Ipse quidem Sanctus Paulus declarat se annuntiando Evangelium, Deo adorationem reddere, scilicet se confitendo Domino in gentibus, nomini Domini cantare (cf. Rom 1,9).

E quando, por ocasião do voto modificativo, um grupo de Padres Conciliares tentou reintroduzir o conceito segundo o qual a «essentialis ratio Presbyteratus desumitur ex ordine ad Eucharistiam» (Modo n. 13), a Comissão simplesmente rejeitou a proposta (*non accipitur*); e esclareceu na resposta ao Modo n. 14:

Maior tamen pars Patrum, ut ex animadversionibus in Aula factis vel in scriptis Commissioni transmissis patet, vult ut sacerdotale Presbyterorum munus ex *Episcoporum* munere quasi derivari ostendatur atque cum eo connectatur; illud autem Episcoporum munus latius patet quam munus Eucharisticum, quamvis in illo consummetur, et proprie *apostolicum* censi debet, sicut patet ex Const. Dogm. *Lumen Gentium* (c. 3) et ex Decreto *De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia*. Haec conciliaria documenta ante oculos habere oportet, sicut et Commissio semper habuit. Sacerdotium Presbyterorum in eadem linea ac sacerdotium Episcoporum, positum ponendis, delineandum est.

Eis uma linguagem precisa. Na Relação Geral a êstes mesmos Modos dizia Dom F. Marty, em nome da comissão:

Sed nec obsecundare potuit Commissio votis eorum Patrum, ad quorum mentem in hoc Schemate tradenda esset definitio illa scholastica sacerdotii,

quae fit per affirmationem potestatis consecrandi Eucharistiam. Cum enim ad mentem huius Concilii, et iuxta multorum Patrum petita, necesse sit ut Presbyterorum sacerdotium connectatur cum sacerdotio Episcoporum, quod culmen et plenitudo sacerdotii declaratur, necessario Presbyterorum sacerdotium in hoc Schemate considerandum est sub respectu non unius muneris, sed trium munerum, atque uti cum Apostolis eorumque missione colligatum.

Com estas palavras está lúcidamente definida a vontade, a intenção e a mente do Concílio Vaticano II, quando, no Decreto *Presbyterorum Ordinis*, se dispõe a propor a doutrina sobre a natureza do sacerdócio presbiteral. Sem menosprezar a importância central da Eucaristia (precisamente para dar alguma satisfação aos que pelo Modo n. 13 queriam retornar ao conceito escolástico, a Comissão inseriu no n. 2d uma afirmação forte: *Ad hoc* [isto é: ao sacrifício eucarístico] *tendit atque in hoc consummatur Presbyterorum ministerium*), a natureza e a missão dos Presbíteros deve ser deduzida da natureza e da missão dos Bispos; a natureza e a missão dos Bispos deve ser colhida da natureza e da missão dos Apóstolos; a natureza e a missão dos Apóstolos deve ser vista à luz da natureza e da missão de Cristo. Como o Pai santificou e enviou Cristo, assim Cristo santificou e enviou os Apóstolos, assim os Apóstolos santificaram e enviaram os Bispos. E é nesta consagração e missão dos Bispos que deve ser buscada a natureza do sacerdócio dos Presbíteros. Foi o que intencionou fazer o Concílio no n. 2 do Decreto *Presbyterorum Ordinis*, sob o título «Natura Presbyteratus», em cinco alíneas:

1. Na *primeira alínea* ensina-se que a unção e a missão de Cristo é confiada à Igreja inteira, que se torna desta maneira um povo sacerdotal e apostólico. «Não existe assim membro que não tenha parte na missão de todo o Corpo». E' o novo ponto de partida: visão cristológica e eclesiológica. Resume-se aqui a doutrina da *Lumen Gentium* e do *Apostolicum Actuositatem*. E' para dizer que entre os membros do Povo de Deus «reina verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo» (LG 32c/80).

2. Na *segunda alínea* afirma-se que no conjunto deste Povo, onde todos são sacerdotes e apóstolos (enviados), onde todos são iguais em dignidade, há, por instituição de Cristo, um certo número de servidores («ministros»), que, com poder sagrado na comunidade, têm a função de manter a unidade, oferecer o Sacrifício, perdoar os pecados e exercer publicamente e em nome de Cristo o ofício sacerdotal em favor dos homens. Revela a

Relação que esta última expressão (*sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungi*), sobretudo também a palavra *publice* (que alguns Padres desejavam fôsse omitida), «est expressio formalis et apta ut distinguatur sacerdotium personale et privatum omnium christifidelium a sacerdotio ministrorum». Aqui, portanto, o Concílio nos oferece um elemento distintivo do sacerdócio ministerial (essencialmente diferente do sacerdócio comum: LG 10b): o exercício *público* («em nome de tôda a Igreja», como se dirá na quarta alínea) e *em nome de Cristo* (ou, como dirá a terceira alínea, «participando da autoridade com que o próprio Cristo constrói, santifica e rege o Seu Corpo») de um *poder sacro* em favor dos homens. Note-se, todavia, que até aqui o Concílio fala dos «ministros» em geral e não dos Presbíteros em particular.

E' evidente que aqui estamos diante de elementos que o Concílio considera essenciais para a correta compreensão teológica do ministério em geral e do presbítero em especial. Já no início da alínea define o Concílio a tarefa principal do ministério: *ut [fideles] in unum coalescerent corpus*: são ministros para unir os fiéis num só corpo; isto é, um serviço em ordem à unidade da Igreja, para criar ou manter uma comunidade. O Capítulo III da *Lumen Gentium*, todo êle dedicado ao ministério na Igreja, começa com um texto doutrinário muito denso (n. 18a) e com grande autoridade descreve a finalidade do ministério em geral: é *ad Populum Dei pascendum semperque augendum*, para apascentar e aumentar sempre o Povo de Deus. E o texto continua: Para isso os ministros recebem um «poder sagrado», *ut omnes... ad eundem finem libere et ordinatim conspirantes, ad salutem perveniant*, para que todos tendam livre e ordenadamente ao mesmo fim e cheguem à salvação. *Libere et ordinatim*: com liberdade (e aqui seria necessário considerar a doutrina do Vaticano II sôbre a liberdade em geral como está na GS n. 17 e sôbre a liberdade religiosa em particular como está na DH) e em ordem ou em comunidade; pois, como ensinara um pouco antes (LG 9a), segundo a vontade de Deus o homem deve santificar-se e salvar-se comunitariamente, em comunidade e *non singulatim*. Pouco adiante (LG 20c), falando dos Bispos, ensina o Concílio que êles receberam *communitatis ministerium*, o encargo de servir a comunidade, presidindo no lugar de Deus, *loco Dei praesidentes*. Está aí a definição essencial do sacerdócio ministerial em geral. Tôdas as outras tarefas (de ensinar, de santificar, de conduzir) devem ser vistas e entendidas à luz desta finalidade principal. O «*communitatis ministerium*» não é *uma*

função, mas é simplesmente a função daqueles que receberam pelo Sacramento da Ordem o Sacerdócio Ministerial.

Descendo, porém, ao plano concreto, o Concílio fala primeiro dos Apóstolos: Como Cristo foi enviado pelo Pai, assim são os Apóstolos enviados por Cristo. Sua missão específica será a de manter sempre atual e presente a missão de Cristo-Cabeça. Cristo continua nos Apóstolos. Aqui se poderia inserir todo o n. 19 da *Lumen Gentium* e o n. 2 do *Christus Dominus*, que nos falam da santificação e da missão específica dos Doze, à luz da qual devemos estudar a teologia dos Bispos. «Cristo, a quem o Pai santificou e enviou ao mundo (Jo 10,36), fez os Bispos participantes de Sua consagração e missão, através dos Apóstolos». Esta solene e fundamental afirmação da *Lumen Gentium* (n. 28a) é agora retomada pelo *Presbyterorum Ordinis*. Os Bispos são «participes» (têm parte em, participam, têm em comum; a palavra é freqüente no Vaticano II) da consagração (para Deus) e da missão (para os homens) que Cristo recebeu do Pai. Aqui seria necessário ler os ricos e densos números 20 e 21 da *Lumen Gentium*. Cristo continua presente e atuante na Igreja. «As ovelhas de Cristo, embora governadas por pastores humanos, são contudo incessantemente conduzidas e nutridas pelo próprio Cristo, o bom Pastor e Príncipe dos pastores» (LG 6b). Na verdade Cristo continua, Ele mesmo, a reger a estrutura visível da Igreja «mediante o Sumo Pontífice e os Bispos» (LG 14b). Estes são «meios», «instrumentos» de Cristo. «Os Bispos, de maneira eminente e visível, fazem as vezes do próprio Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice e agem em Seu nome» (LG 21b). O Bispo é o sinal vivo de Cristo: através dêle, como por um instrumento vivo (cf. PO 12a/1182), mas «instrumento»^{*}, quase diria sacramento, nada mais, se manifestou o Senhor Glorificado assentado à destra de Deus Pai. «O Senhor Jesus Cristo, Sumo Pontífice, está presente no meio dos crentes, na pessoa dos Bispos» (LG 21a).

E' nesta linha que devemos ver também o Presbítero: «Sacerdotium Presbyterorum — dizia, como vimos, a relação oficial da Comissão — in eadem linea ac sacerdotium Episcoporum,

^{*} O Vaticano II gosta desta palavra *instrumento*: a humanidade de Cristo foi o instrumento da nossa salvação (SC 5a/526); a Igreja é o instrumento da íntima união com Deus (LG 1); o Povo de Deus é o instrumento de redenção para todos (LG 9b); a Sagrada Escritura é um instrumento na mão de Deus para conseguir a unidade da Igreja (UR 21a/821); e os Sacerdotes devem ser instrumentos vivos de Cristo Eterno Sacerdote (PO 12a/1181), devem ser instrumentos aptos para o serviço de todo o Povo de Deus (PO 12d/1184).

positis ponendis, delineandum est». Por isso continua a segunda alínea do *Presbyterorum Ordinis*: o ministério dos Bispos foi, em grau subordinado, confiado aos Presbíteros para que fôsem cooperadores da Ordem Episcopal, «com o fim de cumprirem a missão apostólica transmitida por Cristo». Houve aqui uma significativa modificação feita na última hora a pedido de um voto modificativo. O texto anterior dizia:

... Episcopos, qui Episcopi munus ministerii sui, subordinato quidem gradu, Presbyteris legitime tradiderunt.

Na votação iuxta modum, 81 Padres temiam que desta formulação se poderia deduzir que a Ordem do Presbiterato como tal não foi instituída pelos Apóstolos mas pela Igreja. Aliás, a formulação vinha do n. 28a da *Lumen Gentium* (onde ainda está hoje). A Comissão, abstraindo da difícil questão histórica, corrigiu o texto (e portanto a *Lumen Gentium*) assim:

... Episcopos, quorum munus ministerii, subordinato gradu, Presbyteris traditum est, ut in Ordine...

Desta maneira se afirma o fato (isto é: que o ministério dos Bispos foi confiado aos Presbíteros), sem dirimir a questão histórica (isto é: quando foi que se confiou o ministério dos Bispos aos Presbíteros? Já no tempo dos Apóstolos?), e a questão doutrinária continua intacta. Aliás, a Comissão Teológica sabia desta dificuldade e também quis deixá-la intacta. Na Relação ao n. 28 (de 1964) da LG se dizia:

«Quidquid sit de historico presbyterorum, diaconorum vel aliorum ministrorum, necnon de sensu praeciso terminorum qui in Novo Testamento ad eos designandos adhibentur, asseritur ministerium divinitus institutum variis ordinibus exerceri, qui iam ab antiquo Episcopi, Presbyteri, Diaconi vocantur». Mas é preciso conceder que a formulação da LG não era muito feliz e o PO corrigiu ou melhorou a LG.

Se à luz desta doutrina (que vê o sacerdócio ministerial na missão de Cristo e da Igreja e não apenas nas funções específicas relacionadas com a Eucaristia) perguntarmos pelo momento em que Cristo teria instituído o sacerdócio ministerial, parecer-nos-á bastante difícil manter a doutrina talvez excessivamente precisa do Concílio de Trento: que, na última Ceia, querendo deixar à Igreja um sacrifício visível, entregou Corpo e Sangue aos Apóstolos que *então* constituiu sacerdotes do Novo Testamento: «quos tunc Novi Testamenti sacerdotes constituebat» (Dz 938); e no cânon 2 (Dz 949) segue-se o anátema: «Se alguém disser que Cristo não instituiu os Apóstolos sacerdotes com estas palavras: 'Fazei isto em memória de mim'...» O Vaticano II, que amplia a visão de Trento e prefere usar a palavra «ministério» ou «sacerdócio ministerial», não poderá ver nesta, aliás importantíssima, ação litúrgica da última Ceia o momento *único* da instituição do ministério apostólico e,

portanto, do presbiterato. O «itaque» desta segunda alínea insinua outro momento importante no qual poderíamos ver a hora da instituição do sacerdócio ministerial do Nôvo Testamento. Por outro lado o Concílio de Trento não deve nem pode ser entendido em sentido exclusivo. Pois quando falam da instituição do sacramento da Penitência e do poder de perdoar os pecados dado aos Apóstolos (poder que, segundo o mesmo Concílio, faz parte essencial do poder sacerdotal conferido pelo sacramento da Ordem: cf. Dz 957 e 961), os Padres Tridentinos indicam outro momento e outro dia (cf. Dz 894 e 913). Neste ponto, portanto, o Vaticano II não contradiz o Concílio de Trento, mas amplia-o e nos abre novas perspectivas.

3. Na *terceira alínea* se tira então uma conclusão de grande alcance para a natureza do Presbiterato: Já que os Presbíteros estão organicamente ligados à Ordem Episcopal (com isso se rejeita o presbiteralismo de um São Jerônimo) e o sacerdócio presbiteral está na linha do sacerdócio episcopal, eles também participam da autoridade com que o próprio Cristo constrói, santifica e rege o Seu Corpo: *participat auctoritatem qua Christus Ipse Corpus suum exstruit, sanctificat et regit*. Esta é a razão por que o sacerdócio ministerial é comunicado mediante um Sacramento especial. Como os Bispos, também os Presbíteros participam da consagração e missão que Cristo recebera do Pai, são ungidos pelo Espírito Santo, assinalados com um caráter especial *et sic Christo Sacerdoti configuratur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant*. Como os Bispos, também os Presbíteros «agem na pessoa de Cristo». Também eles são instrumentos vivos de Cristo Sacerdote, *Christi Aeterni Sacerdotis viva instrumenta* (PO 12a/1181). São «ministros de Cristo» (PO 2d/1145), «representam a pessoa (*personam gerunt*) de Cristo (AG 39a/999), são «ministros da Cabeça, para construir e edificar todo o Seu Corpo, que é a Igreja» (PO 12a/1181), «cada sacerdote faz as vezes da pessoa do próprio Cristo» (ib.). E de Cristo em Sua tríplice missão: «São promovidos para o serviço de Cristo Mestre, Sacerdote e Rei» (PO n. 1/1142). Como pela sagração episcopal se confere ao Bispo o múnus de santificar, ensinar e reger (cf. Lg 21b/50), assim pela ordenação os Presbíteros «são consagrados para pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino» (LG 28a/68). Trata-se de uma habilitação radical (que consiste na participação ontológica nas três funções de Cristo) feita por Deus mediante um Sacramento (e não de uma mera habilitação jurídica feita pela autoridade eclesiástica mediante um ato jurídico; este ato jurídico — ou «dar a jurisdição» — é posterior e superveniente e, embora necessário, não é primário). Também os Presbíteros santificam, ensinam e regem como ministros de Cristo, em nome de Cristo, na

pessoa de Cristo. Eles representam o Senhor Glorificado, o Kyrios, o Cristo. E isso — convém insistir — não apenas com relação à Eucaristia, mas a todo o ministério presbiteral. Também neste ponto o Vaticano II amplia muito os horizontes delimitados pelo Concílio de Trento. O padre já não aparece apenas como aquele que preside a Eucaristia em nome de Cristo: sua situação de presidência na pessoa de Cristo se estende a toda a sua missão e atividade. Em tudo o que faz como padre é e deve ser sinal (instrumento vivo) de Cristo-Cabeça para sua Igreja. Nisso seu ser e sua ação se distinguem especificamente do ser e da ação do leigo na Igreja. Aqui estamos diante do âmago da teologia do presbítero tal como é visto e apresentado pelo Vaticano II. De um padre caracterizado apenas por seu poder sobre o Corpo Eucarístico, passamos ao conceito de um padre caracterizado por sua ação em nome de Cristo-Cabeça.

E' importante e central esta doutrina do Concílio. Ela constitui o cerne também da espiritualidade, da grandeza e da excelência do Presbítero.* «Deus, Santo e Santificador, quis assumir homens como sócios e auxiliares Seus, para servirem humildemente à obra de santificação. Por isso é que os Presbíteros são consagrados por Deus, pelo ministério do Bispo, feitos de modo especial participantes do Sacerdócio de Cristo, para, nas celebrações sagradas, agirem como ministros d'Ele, que na liturgia exerce o Seu múnus sacerdotal continuamente em nosso favor pelo Seu Espírito» (PO 5a/1150). Na Constituição *Sacrosanctum Concilium* a Liturgia é definida «como o exercício do múnus sacerdotal de Jesus Cristo» (n. 7c/531). O Sacerdote Eterno e Único é sempre o ministro principal das ações litúrgicas; para poder fazer-Se perceptível aos homens, precisa de instrumentos: são os sacerdotes ministeriais, Bispos e Presbíteros, «que se unem com a ação de Cristo Sacerdote» (PO 13c/1187). Cristo está sempre presente, «de tal forma que quando alguém batiza é Cristo mesmo que batiza» (SC 7a/529). Portanto, o Presbítero participa da autoridade do próprio Cristo (*participat auctoritatem qua Christus Ipse Corpus suum exstruit...*) e não o propriamente do Bispo. E' certo que o Bispo transmite ao Presbítero esta autoridade; mas o Bispo consagrante, por sua vez, também é apenas instrumento de Cristo: quem consagra é Cristo mediante o Bispo; ou, como diz o *Presbyterorum Or-*

* Também o Vaticano II nos convida a falar, na propaganda vocacional, da «excelência da vocação sacerdotal» (OT 2d/1289), da «excelência do sacerdócio» (PO 11a/1179) e da «grandeza do ministério sacerdotal», que tem em si «grandes encargos e profundas alegrias» (PO 11b/1180).

dinis, «são consagrados por Deus pelo ministério dos Bispos: *a Deo, ministrante Episcopo, consecratur*» (n. 5a/1150).

E', pois, teologicamente inexato dizer que o padre é «ministro da Igreja». O Modo n. 35 para corrigir o *Presbyterorum Ordinis* propunha essa expressão; entretanto a Comissão não a aceitou e explicou que é possível dizer que o padre age «em nome da Igreja», mas «Presbyteri agunt non ut Ecclesiae ministri, sed ut ministri Christi»: *in persona Christi agentes*. E' também teologicamente errado dizer que o padre enquanto tal age «em nome do Bispo», ou que êle «representa o Bispo», mas é exato dizer que êle «sob a autoridade do Bispo santifica e rege a porção da grei do Senhor que lhe é confiada» (LG 28b/69). Justamente por ocasião desta proposição explica a Relação oficial: «Et non proprie 'nomine eius', nempe Episcopi». E' sempre «in persona Christi», não «in persona Episcopi». E' ainda inexato afirmar que o padre «no seu poder depende do Bispo»; mas é correto dizer que êle depende do Bispo «*no exercício de seu poder*» (LG 28a/68), pois, como explica o Modo n. 202 que propôs esta formulação, a «*potestas est immediate a Christo*» e não do Bispo.

Com isso está também suficientemente esclarecida a questão da *fonte* do sacerdócio nos Presbíteros. Antes do Concílio havia teólogos que ensinavam que o Bispo transmite ao padre parte de seu (do Bispo) sacerdócio. O Bispo seria a fonte. Na 43ª Congregação Geral (4-10-1963) um dos nossos Bispos brasileiros, Dom Carlos Bandeira de Mello, Bispo de Palmas, se fez no Concílio defensor desta opinião:

Episcopi enim, ut patet ex Historia, potestates suas Ordinis (imitantes exemplum Apostolorum) decursu saeculorum *paulatim* diviserunt et presbyteris tradiderunt; in initio potestatem offerendi s. sacrificium; postea baptizandi; in Ecclesia orientali, chrismandi; multo post absolvendi peccatores; Extrema Unctio iam in Epistola S. Iacobi Ap. presbyteris commissa est, quamquam nescitur, num hi proprio nomine presbyterorum, ut hodie nuncupantur, recenseantur; tunc potestatem administrandi verbum Christi; demum regendi partem dioecesis, quae paroecia nominatur, atque benedicendi nuptias. Liquet ergo, potestates, quibus presbyteri ex Ordinatione imbuuntur, *ex sola dimanatione ex Episcopo transire ad eos, quos ordinant*, non ex institutione quadam superiore (sicut in Episcopis est successio apostolica), seu ex alio simili fonte. Sunt divisiones datae ex pleno sacerdotio in Episcopo. Quapropter Presbyteri, non solum ob iurisdictionem, sed etiam ob ipsam ordinationem ab Episcopo pendent. *Episcopi possent plus vel minus dare...* Censeo doctrinam claram hanc in Schemate [de Ecclesia, nempe] explanari oportere. Nam proh dolor! sunt multi hodie sacerdotes, qui practice saltem aliter sentiunt et se aequales Episcopo considerant, salva iurisdictione... Horribile cogitatu!

Nas primeiras redações do atual n. 28 da *Lumen Gentium* se dizia que os Bispos «*gratiam de sua paternae plenitudinis abundantia transfundere*» (palavras do prefácio da ordenação). Mas muitos Padres Conciliares reagiram contra esta formulação. Daí a nova redação «*in qua unicus fons sacerdotii presbyterorum in sacerdotio Christi reponitur*» (segundo palavras da Relação Geral lida na Aula Conciliar). Por isso, «pelo Sacramento da Ordem, os Presbíteros são configurados com Cristo Sacerdote, na qualidade de ministros da Cabeça (*ministri Capitis*), para construir e edificar todo o seu Corpo que é a Igreja, como cooperadores da Ordem Episcopal» (PO 12a/1181). Os presbíteros e os Bispos participam de um mesmo sacerdócio e ministério de Cristo: *unum idemque sacerdotium et ministerium Christi participant* (PO 7a/1162).

Tôda esta doutrina nos poderá talvez ajudar a ver melhor as relações entre os Presbíteros e o Bispo. Quando se pensava que os padres recebiam do Bispo tudo quanto têm e são, havia um bom fundamento teológico para insistir na paternidade do Bispo: ele era o pai; os presbíteros, os filhos. Este fundamento desapareceu. O Presbítero é agora relacionado direta e imediatamente com Cristo. Os Presbíteros participam e exercem com o Bispo o único sacerdócio de Cristo: *unum sacerdotium Christi cum Episcopo participant et exercent* (CD 28a/1088). Entretanto, o Vaticano II repete também 16 vezes que os Presbíteros são «cooperadores na Ordem Episcopal». Não são portanto autônomos. Seu ministério lhes foi confiado «em grau subordinado», *subordinato gradu* (PO 2b/1143). Os Bispos de fato recebem a plenitude do Sacramento da Ordem (LG 21b/50) e por isso fazem as vezes de Cristo «de maneira eminente» (ib.). Os Presbíteros «não possuem o ápice do pontificado» (LG 28a/68) e por isso «no exercício de seu poder dependem dos Bispos» (ib.). Para esta relação de dependência o Concílio cunhou a bela expressão «comunhão hierárquica»: «A unidade de consagração e missão postula a comunhão hierárquica» (PO 7a/1162).¹ E é na luz desta comunhão hierárquica que o Concílio colocará também o problema da obediência (cf. PO 15/1193-1194), que deve ser uma inserção consciente e livre na comunhão hierárquica e na ação comunitária. Será por isso uma «obediência responsável e voluntária» (PO 15c/1194).

Mas se é verdade que os Presbíteros surgiram como «cooperadores da Ordem Episcopal», então também devem ser

¹ A mesma expressão já tinha sido usada pela *Lumen Gentium* n. 21b para caracterizar as relações dos Bispos com o Papa.

considerados como os principais auxiliares e conselheiros natos do Bispo, que os há de tratar mais como «irmãos e amigos» (PO 7a/1162) que como «filhos e súditos». Ensina por isso o Concílio no Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 7a/1162: «Por causa do dom do Espírito Santo, que foi dado aos Presbíteros na sagrada Ordenação, são eles os auxiliares e conselheiros necessários dos Bispos no ministério e no múnus de ensinar, santificar e apascentar o povo de Deus». E' ainda êste o motivo por que o Vaticano II, quando no Decreto *Christus Dominus* define a Diocese, declara que ela é confiada ao Bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério: *Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur* (CD 11a/1034). Por isso o mesmo Decreto manda que os Bispos «tratem os padres como filhos e amigos. Por isso estejam dispostos a ouvi-los e, com confidencial familiaridade, com eles dediquem-se a promover a ação pastoral tôda da Diocese inteira» (n. 16c/1051).

Esta fraterna colaboração entre o Bispo e seus padres faz parte da mais lídima e antiga Tradição. Já Santo Inácio de Antioquia conhece o *presbytérion* ou o senado dos presbíteros. Os presbíteros são, segundo suas palavras, «os que estão com êle», o Bispo, *hoi syn autô*, e não apenas súditos individuais, mas membros de um colégio de presbíteros que junto com o Bispo dirigem a comunidade. A documentação histórica mais rica para ilustrar as relações entre o Bispo e seus padres se encontra nas cartas que o Bispo de Cartago, São Cipriano, escreveu de seu esconderijo no tempo das perseguições de Décio e Valeriano. Os Bispos eram seus «colegas» e os padres «co-presbíteros». Assim, por exemplo, lemos no cabeçalho da carta XLI: «Cipriano aos colegas Caldônio e Herculano e aos co-presbíteros Rogaciano e Numídio». Aliás, o expressivo neologismo *compresbyteri* é bastante comum na literatura eclesiástica daqueles anos. Na carta XIV, do ano 250, escreve São Cipriano: «Desejaria, caríssimos irmãos, encontrar com esta minha carta a todo o nosso clero, íntegro e incólume... Ainda que houvesse motivo para apressar-me a ir a vós, primeiro pelo intenso desejo de ver-vos e, também, para poder tratar convosco e examinar com o conselho de muitos os assuntos de interesse com relação ao governo eclesiástico (*ut ea quae circa ecclesiae gubernacula utilitas communis exposcit tractare simul et plurimorum consilio examinata limare possemus*) pareceu-me contudo que continuasse ainda escondido e tranqüilo. Exorto-vos com esta carta e ordeno que me subsituais nos assuntos da administração religiosa (*vice mea fungamini circa gerenda ea quae administratio religiosa deposcit*). Sofro por saber que alguns não se deixam governar pelos diáconos e presbíteros... Com relação ao que me escreveram os co-presbíteros Donato, Fortunato, Novato e Górdio nada posso resolver sozinho, pois que desde o início de meu episcopado tomei por norma nada fazer segundo meu parecer particular, sem vosso conselho e sem o assentimento do povo. Mas quando, por graça de Deus, puder ir a vós, trataremos em comum, como o exige a mútua honra, sobre o que se passou e o que se deve determinar».

Convém ler estas últimas afirmações no original: *Ad id vero quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus, et Fortunatus, et Novatus et Gordius, solus scribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privata sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tum de his quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus*». Eis a norma de São Cipriano: *nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis!* Não era uma simples norma de cortesia entre cavalheiros: a própria vida da Igreja como comunhão exigia este modo de proceder. Na carta XIX este pensamento é mais explícito: «Quando por misericórdia de Deus nos pudermos reunir, trataremos de todos os diferentes casos, segundo a disciplina eclesiástica. E' o que convém à moderação, à disciplina e à própria vida de todos nós, isto é: que os prepostos (*praepositi*) se reúnam com o clero, estando presente o povo que se manteve fiel, pois também eles devem ser honrados por causa da fé e do temor que guardaram, para podermos determinar assim tudo com a escrupulosidade de uma deliberação comum».

Participando todos os Presbíteros na único Sacerdócio do Senhor Glorificado, na mesma consagração e missão de Cristo, oferece-se também para eles um nôvo e excelente fundamento teológico que há de marcar e orientar as relações dos próprios Presbíteros entre si. Como existe uma Ordem ou Colégio dos Bispos (e o Bispo é um ser essencialmente colegial ou «in Collegio»), assim há uma Ordem ou Colégio dos Presbíteros. Por isso e de propósito o Decreto sôbre os padres começa assim: *Presbyterorum Ordinis*. E o n. 8a/1163 explica: «Os Presbíteros, estabelecidos na *Ordem* do Presbiterato, estão ligados entre si por uma íntima fraternidade *sacramental*...» A *Lumen Gentium*, n. 28c/70, havia dito: «Em virtude da comum ordenação sacra e missão, todos os Presbíteros estão unidos entre si por íntima fraternidade...»

4. Na *quarta alínea* tem o Concílio a intenção de mostrar que o Presbítero deve ser ao mesmo tempo o homem do culto ou da Eucaristia e o homem da evangelização ou da Palavra de Deus. Não se trata já da natureza do sacerdócio ministerial, mas de seu conteúdo ou de sua extensão. Havia na Aula Conciliar duas tendências: para uns o padre devia ser o homem do culto, para outros devia ser o apóstolo da evangelização. A fim de resolver o impasse, o Concílio vai tomar como texto fundamental a redação original grega de Rom 15,16, no qual, como explica a Relação oficial, «*apte componuntur ambo modi intelligendi Presbyterorum sacerdotium qui in Aula expositi sunt. Verus enim apostolatus et vera Patris adoratio coniunctissime, immo et indissolubiliter, inter se uniuntur, ita ut uterque Presbyterorum hic aspectus vitae disiungi non valeat*». Eis como o Concílio apresenta sua doutrina:

Dado que, como foi dito, os Presbíteros participam do múnus dos Apóstolos, vale para eles o que o Apóstolo afirma de si: recebem de Deus (mediante o Sacramento) a graça de serem ministros de Cristo entre os povos, desempenhando o serviço sagrado («hierurgéo» = administrar como sacerdote) do Evangelho, para que os povos se tornem oblação agradável, santificada no Espírito Santo (cf. Rom 15,16). Há nesse ministério duas funções:

a) Anunciar a Palavra de Deus. Pois é pela mensagem apostólica do Evangelho que se convoca e congrega o Povo de Deus: *Per Evangelii enim apostolicum nuntium convocatur et congregatur Populus Dei*. Este importante princípio é mais amplamente explicado no n. 4a/1148: «O Povo de Deus é congregado em primeiro lugar pela Palavra de Deus vivo... Pois como ninguém pode salvar-se caso não creia primeiro, os Presbíteros, na qualidade de cooperadores dos Bispos [que têm como principal obrigação pregar o Evangelho: LG 25a/59; CD 12a/1037], têm como primeira tarefa anunciar o Evangelho de Deus a todos, para constituírem e aumentarem o Povo de Deus... Pois é pela palavra da salvação que no coração dos infiéis se desperta e no coração dos fiéis se alimenta a fé; com ela se inicia e cresce a comunidade dos fiéis». Na nota 4 se diz então mais expressamente que, por serem cooperadores dos Bispos, vale para os Presbíteros o que se afirma dos Bispos. Também no Decreto *Ad Gentes* lemos: «O principal meio dessa fundação [de novas Igrejas] é a pregação do Evangelho de Jesus Cristo» (6a/875). E porque os Presbíteros participam da autoridade com que o próprio Cristo constrói, santifica e rege o Seu Corpo (PO 2c/1144), por isso lhes é *essencial* o múnus sagrado da evangelização. Sem isso não participariam na construção (convocação e congregação) da Igreja. Pois a Palavra de Deus é um dos «elementos edificantes» (cf. UR 3b/761) da Igreja.

b) Oferecer o Sacrifício Eucarístico com o fim de aperfeiçoar o sacrifício espiritual dos fiéis e consumá-lo no sacrifício de Cristo. «Pelo ministério dos Presbíteros o sacrifício espiritual dos fiéis [cf. Rom 12,1] por sua vez se consuma na união com o sacrifício de Cristo, único Mediador, sacrifício que, pelas mãos deles, em nome de toda a Igreja é oferecido na Eucaristia de modo incruento e sacramental». Aí está a segunda função *essencial* do sacerdócio presbiteral. O texto continua solene: *ad hoc tendit atque in hoc consummatur Presbyterorum ministerium*. E a isso tende e é nisso que o ministério dos Presbíteros atinge o seu ponto alto. Já na Constituição litúrgica

havíamos lido: «Os trabalhos apostólicos se ordenam a isso: que todos, feitos pela fé e pelo Batismo filhos de Deus, juntos se reúnam, louvem a Deus no meio da Igreja, participem do sacrifício e comam a ceia do Senhor» (SC 10a/536). Pois «não se edifica nenhuma comunidade cristã, se ela não tiver por raiz e centro a celebração da Santíssima Eucaristia: *nulla communitas christiana aedificatur nisi radicem cardinemque habeat in Sanctissimae Eucharistiae celebratione* (PO 6e/1159). A Eucaristia (sempre entendida como sacrifício eucarístico) é a fonte e ápice da vida cristã (LG 11a/29), é a raiz e o centro da comunidade cristã (AG 9b/884), é o centro e o ponto alto da vida da comunidade cristã (CD 30f/1098), por ela a Igreja continuamente vive e cresce (AG 26a/63), ela significa e realiza a unidade da Igreja (LG 3; UR 2a/754). Ou, como se diz hoje: a Igreja faz a Eucaristia e a Eucaristia faz a Igreja.

Vou diminuir a letra para fazer uma confidência como se falasse em voz baixa. No que acabamos de ver está certamente o motivo principal por que precisamos de Presbíteros e de *muitos* Presbíteros: um ao menos para cada comunidade cristã. Fala-se hoje com reanimada esperança dos Diáconos casados e das Religiosas como auxiliares paroquiais. Louvo a Deus por isso. Mas não bastam os Diáconos e as Religiosas. Por melhor que organizem a comunidade e a deixem mesmo florescente do ponto de vista humano e social, se nela falta o Sacrifício Eucarístico, falta a fonte, a raiz, o centro, o ápice da vida cristã. Não basta a eventual presença da Eucaristia para a adoração e a comunhão: é indispensável a presença do Sacrifício. Sem o Sacrifício não poderão os fiéis transformar seus sacrifícios espirituais (cf. Rom 12,1) em hóstia viva, santa e agradável a Deus. Na presente economia da salvação e santificação dispomos apenas de um único meio para oferecermos ao Pai um sacrifício aceitável: Por Cristo, com Cristo e em Cristo. «Assim todas as suas [dos fiéis que não receberam o sacerdócio ministerial] obras, preces e iniciativas apostólicas, vida conjugal e familiar, trabalho cotidiano, descanso do corpo e da alma, quando praticados no Espírito, e mesmo os incômodos da vida pacientemente suportados, tornam-se 'hóstias espirituais agradáveis a Deus, por Jesus Cristo' (1Pdr 2,5), hóstias que são piedosamente oferecidas ao Pai com a oblação do Senhor na celebração da Eucaristia» (LG 34b/87). Esta é a lei em vigor no Novo Testamento. E' disso que todas as comunidades cristãs necessitam. A isso têm direito. «Os leigos têm o direito de receber abundantemente de seus Pastores sacros os bens espirituais» (LG 37a/95). *Vi Baptismatis ius habent et officium* (SC 14a/543). Temos no nosso vasto Brasil tantas comunidades de batizados sem Presbítero e, portanto, sem o Sacrifício. Por isso não são propriamente comunidades cristãs. Eu mesmo vivi durante anos nesta situação. E posso garantir que naquelas comunidades não faltam bons e excelentes cristãos, absolutamente dignos de serem Presbíteros. Mas esses bons cristãos eram casados e não sabiam latim... Não chego a compreender que aquelas comunidades de batizados — que como tais têm o direito *divino* ao Sacrifício — sejam dele privados por motivos *humanos* ou eclesiásticos. Se a lei do celibato fôr, de fato, a causa principal desta

clamorosa falta de Presbíteros, então ela (digo a lei, não o carisma do celibato) me parece ser uma grave injustiça contra as numerosas comunidades de batizados condenados a viver sem a presença do Sacrifício Eucarístico. — Mas na realidade a lei do celibato é apenas um motivo, e nem mesmo o principal, por que nos faltam os Presbíteros nas comunidades marginalizadas da América Latina. Neste sentido o Pe. J. Comblin publicou em *La Vie Epirituelle* (março de 1968, pp. 319-343) um artigo sobre os problemas sacerdotais da América Latina, denunciando a barreira cultural que se interpõe entre o padre do tipo clássico e o povo. Pois o modelo sacerdotal atualmente imposto supõe a assimilação da cultura da classe intelectual. Excessivamente intelectualizado, ocidentalizado e aburguesado, o padre se distancia enormemente do nível intelectual do povo e já não aceita as funções puramente «sacrais» e «sacralizantes» (como soam mal estas palavras num mundo «secularizado» e «secularizante»...) que o povo dêle espera. Padre e povo pertencem a dois mundos diferentes que já não têm o mesmo modo de falar; e quanto mais estuda o padre, maior se torna o abismo entre êle e o povo. O padre identificado com o povo deveria ser capaz 1) de compreender verdadeiramente a mentalidade das massas analfabetas ou semi-analfabetas e suas necessidades religiosas, 2) de viver permanentemente no meio dêles, 3) de transmitir-lhes uma mensagem compreensível e 4) de ser o chefe da comunidade. Ora, tudo isso será psicologicamente difícil e até impossível com o tipo de clero atualmente em vigor. Em consequência o padre se sente isolado no meio de seu povo; e o povo se sente abandonado por seus padres. Também a revista *Pro Mundi Vita* dedica todo o seu n. 22 (1968) à América Latina e seus sacerdotes, concluindo enfaticamente para a urgente necessidade de uma diversificação da tipologia sacerdotal e exigindo uma nova forma canônica: «sacerdotes de tempo parcial», que dediquem apenas parte de seu tempo às funções sacerdotais, ao lado do exercício de sua profissão profana, como sucede entre os líderes políticos, sindicais e culturais ou, entre nós, com os líderes espíritas e pentecostais. O Padre do tipo clássico é preparado para ser liturgo, teólogo, conselheiro eclesiástico, confessor, diretor de comunidade de crentes, missionário, pregador, construtor, técnico de desenvolvimento, especialista em questões de ensino, de família... Este homem polivalente e qualificado, além de celibatário, será cada dia mais raro e difícil, sobretudo nas regiões marginalizadas do Brasil e da América Latina. — Participando, nos dias 20 a 27 de abril de 1968, do I Encontro sobre Pastoral das Missões na América Latina (em Melgar, Colômbia, convocado pelo Departamento das Missões do CELAM), onde estavam presentes cerca de 60 missionários (entre os quais 15 Bispos) e peritos, constatei que uma das grandes inquietações de todos êles era precisamente esta: como formar Presbíteros que venham das próprias comunidades indígenas e nelas permaneçam? Pois sentia-se a total insuficiência de uma mera visita, de raro em raro, de algum padre de fora, deixando o ano todo aquelas comunidades sem Presbítero e sem o Sacrifício Eucarístico, «raiz e centro de toda a comunidade cristã» (PO 6e/1159). Praticamente todos concordavam neste ponto fundamental: Necessitamos de um novo tipo de Presbítero (falava-se de «Presbíteros de base», sociologicamente seculares, «sacerdote de tempo parcial»), diferente do atual Presbítero clássico, radicado naquelas mesmas comunidades, casado ou não, líder daquela gente, vivendo com êles no mesmo nível cultural e social. Os atuais Presbíteros, que evidentemente continuariam, teriam como função

principal orientar e ajudar os Presbíteros locais, constituindo com o Bispo o Presbitério.

Viamos que o Presbítero é também o homem da Eucaristia. Embora a natureza do Presbiterato não deva ser tirada exclusivamente de suas relações com a Eucaristia, pode-se contudo afirmar com o Vaticano II que os Presbíteros «exercem seu sagrado ministério mormente (*maxime*) no culto eucarístico ou na sinaxe, na qual, agindo na pessoa de Cristo e proclamando Seu mistério, eles unem os votos dos fiéis ao sacrifício de Sua Cabeça» (LG 28a/168). Também no Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 13b/1187, lemos: «No mistério do Sacrifício Eucarístico os sacerdotes cumprem sua função principal: *munus suum praecipuum sacerdotes adimplent*. E ainda no Decreto *Ad Gentes*, n. 39a/999, se diz que o ministério dos Presbíteros «consiste principalmente (*praecipue*) na Eucaristia».

5. Na quinta alínea o Concílio quer dizer mais explicitamente que a verdadeira missão sacerdotal dos homens e a verdadeira adoração do Pai estão íntima e indissolúvelmente unidas na vida dos Presbíteros. Também para eles deve valer a norma de São Paulo: anunciar o Evangelho já tem em si um aspecto cultural, já é dar glória ao Pai (cf. Rom 1,9), já é exercer um serviço sacro (cf. Rom 15,16 gr.). O ministério e a vida dos Presbíteros só podem ter uma finalidade: ocupar-se da glória de Deus Pai em Cristo: *Gloria Dei Patris in Christo procuranda* devia ser o lema de todos os padres. E esta glória está exatamente nisso: que os homens aceitem de modo consciente, livre e agradecido a obra de Deus aperfeiçoada em Cristo. «Assim os Presbíteros, ao se dedicarem à oração e à adoração, ao pregarem a Palavra, ao oferecerem o Sacrifício Eucarístico e administrarem os demais Sacramentos, ao exercerem os diversos ministérios em favor dos homens, contribuem de um lado para aumentar a glória de Deus e por outro para levar os homens a se adiantarem na vida divina».

Com isso dispomos de elementos que nos permitem caracterizar mais precisamente a diferença (de grau e de natureza) entre o sacerdócio comum e o ministerial. O Vaticano II fala duas vezes desta diferença: no n. 10b da *Lumen Gentium* e no n. 2b do *Presbyterorum Ordinis*. No primeiro documento ensina o Concílio que o sacerdócio ministerial goza de um poder sacro, *sacra potestas*, para 1) formar e reger o povo sacerdotal, 2) realizar (*conficere*) o Sacrifício Eucarístico na pessoa de Cristo, 3) oferecer o Sacrifício a Deus em nome de todo o povo. No segundo documento o Concílio torna a dizer que o sacerdócio ministerial tem na comunidade dos fiéis o «sacro poder da Or-

dem» para 1) formar a comunidade, 2) oferecer o Sacrifício, 3) perdoar os pecados, 4) exercer públicamente e em nome de Cristo o ofício sacerdotal em favor dos homens.

Distinguem-se, pois, os sacerdotes ministeriais (Bispos e Presbíteros; Diáconos também?) por serem os detentores de uma *sacra potestas*, recebida mediante um sacramento especial. O Vaticano II fala ainda em outros lugares dêste «poder sacro»: logo no início do cap. III da *Lumen Gentium* ensina que os ministros são instituídos para apascentar e aumentar o Povo de Deus e têm o sacro poder «para servir». No n. 27a declara que os Bispos governam com autoridade e sacro poder, acrescentando logo: «Dêste poder não usarão senão para edificar sua grei na verdade e santidade». No Decreto *Presbyterorum Ordinis* n. 6a/1155 êste poder é chamado também «poder espiritual», «dado evidentemente para a edificação», acrescenta também aqui o Concílio. Neste contexto já havia a *Lumen Gentium* chamado a atenção para o seguinte princípio: «Esta missão que o Senhor confiou aos Pastôres do seu Povo é um verdadeiro serviço que nas Sagradas Escrituras significativamente se chama 'diakonia', ministério» (n. 27a). Portanto, a *sacra potestas* que distingue os fiéis dos Presbíteros é uma autoridade definida a partir de sua finalidade: edificar a grei na verdade e na santidade; e não a partir de privilégios, de poderes pessoais para si, de império, de monopólio. E' uma autoridade de serviço, não de domínio. Seus detentores, rigorosamente falando, têm apenas um poder e direito: o de serem sinais capazes e instrumentos vivos de Cristo Mestre, Sacerdote e Pastor; o de exercerem públicamente e em nome de Cristo o seu ofício em favor dos homens. E' a definição essencial do sacerdócio ministerial.

Convém caracterizar também mais precisamente a diferença (de grau e não de natureza) entre o sacerdócio ministerial dos Bispos e o dos Presbíteros. Já vimos os elementos comuns: ambos participam de um e mesmo sacerdócio de Cristo, de Sua consagração e missão; ambos são sinais, meios e instrumentos de Cristo, representam Cristo-Cabeça, são vigários de Cristo, agem com a autoridade de Cristo; ambos são detentores de um sacro poder exercido públicamente em nome de Cristo. Mas quando um Presbítero é eleito Bispo recebe uma nova consagração, mediante um rito que é verdadeiro sacramento (cf. LG n. 21). Portanto, o Bispo recebe e é algo mais. Recebe, como diz a *Lumen Gentium*, a «plenitude do Sacramento da Ordem» (n. 21b), pelo qual, aceitando a comunhão hierárquica, se torna membro do

Colégio Episcopal (n. 22a) e faz parte do grupo que diretamente sucede aos Doze Apóstolos (n. 20c), sendo também co-detentor do poder pleno e supremo sobre a Igreja universal (n. 22b). E assim é vigário de Cristo «de maneira eminente» (n. 21b). Tudo isso lhe é conferido pelo Sacramento (isto é: por Deus, não pela Igreja). E tudo isso falta nos Presbíteros que, ademais, são apenas cooperadores do Colégio Episcopal, participando da missão episcopal em grau subordinado. — No fim do n. 21 a *Lumen Gentium* indica mais uma função episcopal: «Episcoporum est per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere». Numa redação anterior se afirmava que unicamente os Bispos podem ordenar os sacerdotes. Depois, mais por motivos históricos que razões teológicas, esta tese foi abandonada e substituída por estouta: «Quare soli Episcopi per sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere possunt». A correspondente Relação informa que a Comissão decidira nada dizer sobre a questão do ministro da ordenação presbiteral. Mas depois sobrevieram dificuldades históricas também com relação à sacração dos Bispos (parece que em Alexandria, antes de 325, o Presbitério escolhia e sagrava o nôvo Patriarca). E por isso o incisivo «soli Episcopi... possunt» foi reduzido a uma simples constatação de fato: «Episcoporum est». A Relação esclarece: «Intentio Commissionis est solum factum historicum asserere». Nem para o ministro da sacração episcopal quis o Vaticano II dar uma solução doutrinária.

Várias vezes notamos diferenças bastante grandes entre a doutrina do Concílio de Trento e a do Vaticano II sobre o sacerdócio ministerial. Henri Denis escreveu um estudo notável sobre «La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II» no n. 68 da Coleção «Unam Sanctam»: *Les Prêtres. Formation, Ministère et Vie* (Cerf 1968), pp. 193-232. Há diferença no ponto de partida: da celebração da Eucaristia (Trento) à missão da Igreja (Vaticano II); há diferença na instituição do presbiterato: da Ceia (Trento) à instituição apostólica em seu conjunto (Vaticano II); há diferenças na indicação do elemento específico: do poder sobre o corpo eucarístico (Trento) à ação em nome de Cristo-Cabeça (Vaticano II); há diferença na compreensão do conteúdo do sacerdócio ministerial: do sacerdote cultural (Trento) ao ministério apostólico (Vaticano II); há diferença no teocentrismo do ministério e no modo de entender a presença do padre no mundo; do teocentrismo do culto (Trento) ao teocentrismo de toda a vida e de todo o ministério do padre (Vaticano II). Não há dúvida de que o nôvo clima do Vaticano II influiu em suas posições doutrinárias. Não há mais, como em Trento, a preocupação de «defender» a natureza sacramental da Ordem; já não estão presentes os protestos de Lutero; há mais sensibilidade para o sacerdócio comum de todos os batizados; há mais desejo para uma teologia menos jurídica. Em Trento tinha-se a intenção mais dog-

mática de proteger a doutrina católica contra as exageradas inovações dos Reformadores. No Vaticano II tinha-se a preocupação mais pastoral de animar os Presbíteros de hoje na missão difícil e sumamente delicada e complexa que lhes cabe num mundo do qual se sentem dia a dia mais estranhos, «interrogando-se ansiosamente com que meios e palavras acertadas conseguirão dialogar com eles»; num mundo «onde novas barreiras se levantam contra a fé e onde a aparente esterilidade do trabalho realizado e a solidão amarga que sentem podem levar os Presbíteros ao perigo de desânimo» (cf. PO 22a/1214); neste mundo de hoje «carregado, sim, de muitos pecados, mas também dotado de não poucos recursos», quando se sente que o Espírito Santo «impela a Igreja a abrir novos caminhos» (ib. n. 22/1214a). Em Trento temos sobretudo uma teologia do Sacerdócio (esta é a palavra constantemente usada, como em Santo Tomás) num sentido específico ligado ao sacrifício; no Vaticano II temos mais uma teologia dos Presbíteros (que são «veri sacerdotes Novi Testamenti», cf. LG 28a/68; PO 9a/1169) em função da missão total da Igreja. Aquilo que em Trento foi ensinado sobre o Sacramento da Ordem é sem dúvida a expressão autêntica (e neste sentido definitiva) da fé católica; isto, porém, não quer dizer que sobre esta matéria já se tenha então dito tudo o que era possível ensinar; e neste sentido os documentos de Trento não podem ser considerados definitivos. O Vaticano II não se opõe a Trento, mas completa e alarga suas perspectivas. O erro dos tempos pós-tridentinos era tomar uma doutrina parcial pela doutrina inteira. Não se considerava bastante o contexto histórico e doutrinário de Trento e sua intenção fundamental de tomar atitude contra os protestantes. Esta posição anti-herética faltava no Vaticano II, que, por isso mesmo, estava mais livre na exposição positiva, a partir das exigências dos dados revelados e das necessidades pastorais de hoje. A posição declaradamente ecumênica, de diálogo sincero com os protestantes (e não de polémica contra eles), favoreceu positivamente sua teologia. Neste, como em tantos outros campos, já não havia escrúpulos em aceitar abertamente certas doutrinas bíblicas e patrísticas, nas quais, entretanto, os protestantes insistiam com excessivo exclusivismo, como o sacerdócio universal dos fiéis, o valor cúltico da anunciação da Palavra de Deus, a própria eficácia da Palavra de Deus e da evangelização, etc. Há, é certo, continuidade essencial entre a doutrina de Trento e a do Vaticano II: ambos ensinam que o Presbiterato é um verdadeiro Sacramento que nos confere uma graça específica e imprime um caráter. Mas não deixa de ser impressionante a facilidade com que o Vaticano II passou por cima de certas posições de Trento que pareciam definitivas. Temos aqui um belo exemplo e uma preciosa lição para o futuro. Nossa posição perante o Magistério, mesmo o Supremo em Concílios Ecumênicos, não pode nem deve ser sempre de pura e simples aceitação, repetição e fixação. Deve haver sempre possibilidade de ampliação e evolução homogênea. Os Concílios não disseram definitivamente tudo e nem sempre do melhor modo. Não podemos transformar a Teologia em passiva e subserviente repetidora dos dogmas formulados no passado. Seria um estéril fixismo. Sempre nos sentiremos impelidos pelo Espírito a buscar e a abrir caminhos novos (cf. PO 22b/1214a). E' a vida. E a Igreja e sua doutrina são vida. O Vaticano II nos oferece exemplos que serão clássicos para o futuro.

Não há, pois, motivos sérios para atitudes pessimistas diante da teologia do Presbítero. Ao menos não a partir do Vaticano II. O Presbítero tem sua razão de ser e de continuar dentro do Povo Sacerdotal e apostólico de Deus. Ele é, até mesmo, indispensável e urge encontrar meios e modos para multiplicá-lo e encontrar para ele talvez novas formas existenciais concretas (e está sobretudo neste ponto a razão mais profunda da atual crise). Pois sem ele, e portanto, sem o Sacrifício Eucarístico, não pode haver autênticas comunidades cristãs. O mistério de Cristo torna-se presente e atuante apenas mediante o sacerdócio ministerial. E' ele, o Presbítero, o homem escolhido por Deus¹, o sinal visível, o meio e o instrumento vivo de Cristo-Sacerdote Eterno na comunidade dos fiéis. Pelo Sacramento especial que recebeu, é ele, o Presbítero, ontologicamente habilitado para construir, santificar e reger a Igreja em nome ou na pessoa e com a autoridade de Cristo. Detentor de um verdadeiro poder sacro em favor dos homens, a ser exercido públicamente e em nome de Cristo, o Presbítero pode apresentar-se diante do Povo como verdadeiro representante ou vigário de Cristo em cujo nome e com cuja autoridade prega, santifica e dirige; e pode apresentar-se diante de Deus em nome de todo o Povo para consumir seus votos, suas preces, seus sacrifícios, seus trabalhos, seus projetos, suas alegrias, suas enfermidades e suas vidas no único Sacrifício do Sacerdote Eterno e assim oferecer tudo ao Pai com Cristo, por Ele e n'Ele. E apenas assim seremos accitos pelo Pai.

¹ *Divinitus electi*, eleitos ou escolhidos por Deus, diz o Concílio no Decreto *Optatam Totius*, n. 2c/1288; e este mesmo documento acrescenta que a Divina Providência lhes concede os dotes adequados, os auxilia com sua graça e os confia aos legítimos ministros da Igreja «para que estes os chamem e consagrem com o selo do Espírito Santo, ao culto de Deus e ao serviço da Igreja». Portanto, antes de serem chamados pelo Bispo, já são eleitos por Deus e preparados para o exercício do sacerdócio ministerial. O Decreto *Presbyterorum Ordinis* fala no n. 11a/1179 dos que são «chamados pelo Senhor» (*Domino vocanti*) e continua: «No entanto, esta voz do chamamento (*vox Domini vocantis*) não deve de maneira alguma ser aguardada como se chegasse por algum canal extraordinário aos ouvidos do futuro Presbítero. Antes, esta voz deve ser entendida e discernida pelos sinais com os quais, todos os dias, se manifesta a vontade de Deus aos cristãos que sabem escutar; esses sinais hão de ser avaliados com atenção pelos Presbíteros». — E na nota 66 cita o Vaticano II uma frase de Paulo VI, de 5-5-1965, segundo a qual a voz de Deus que chama se exprime de dois modos distintos, maravilhosos e convergentes: «um *interior*, o da graça, o do Espírito Santo, o inefável fascínio interior que a 'voz silenciosa' e poderosa do Senhor exerce nas insondáveis profundezas da alma humana»; e outro *exterior*, humano, sensível, jurídico, concreto: a voz do Bispo.

A NATUREZA DA VIDA RELIGIOSA

A questão da natureza da Vida Religiosa é, hoje, entre nós, das mais discutidas. E essas discussões têm repercussões práticas quase imediatas e nem sempre positivas. Afirma-se também que a doutrina do Vaticano II a este respeito seria indecisa e vaga. Talvez as presentes notas, de caráter mais histórico e informativo, possam ajudar a dissipar algumas dúvidas e reanimar certas vocações.

Em 1963 (II Sessão do Concílio) os Padres Conciliares receberam um novo texto sobre a Igreja, com um capítulo (o quarto) sobre a vocação à santidade, que incluía também cinco parágrafos sobre a Vida Religiosa. O texto tinha a evidente tendência de afirmar a vocação universal, de todos os batizados, para a santidade e a perfeição; e, como consequência, tendia a diminuir o valor absoluto da Vida Religiosa como forma peculiar de realizar na Igreja a santidade cristã. O exercício dos conselhos evangélicos era apresentado como um dos meios para chegar à perfeição da caridade. Nada dizia sobre a origem divina da Vida Religiosa, insinuando até o contrário quando afirmava que na Igreja, por instituição divina, há apenas dois estados: o dos leigos e o do clero. Numa nota ao então n. 33 (agora n. 44), que falava da importância dos estados de perfeição, se sublinhava seu valor de sinal como valor principal: *imprimis habent in Ecclesia valorem signi*. Já no dia 18-10-1963 (antes que se abrisse propriamente o debate sobre o cap. IV, que começou no dia 25-10), Dom A. Tabera Araoz, Bispo de Albacete, Espanha, denunciava fortemente esta tendência dizendo que o texto foi elaborado

«com tal mentalidade e intuito, e usando mesmo tais fórmulas que parecem aderir facilmente à doutrina ou às opiniões daqueles que, exaltando a excelência do estado da vida cristã comum, querem equipará-lo ao estado de perfeição (para usar uma fórmula tradicional).

Destarte afirmam existir apenas uma e mesma santidade para todos e para cada estado e condição de vida, declarando não existir diferença entre eles a não ser meramente accidental e em coisas de somenos importância: quer porque o estado de perfeição, diversamente do estado de vida comum, usa apenas meios acidentalmente diversos, mas de forma alguma necessários e nem sempre mais aptos para atingir a única santidade (os assim chamados conselhos evangélicos); quer porque consideram tais conselhos, específicos do estado de perfeição, apenas como meios e instrumentos meramente negativos para remover os obstáculos à santidade, mas não como elementos positivos da mesma santidade ou da perfeição sobrenatural ou, no máximo, como meios e simultaneamente efeitos desta mesma santidade ou perfeição, ou por fim como o exercício da única e mesma santidade. Valorizando a tal ponto o estado de vida cristã comum, logicamente e quase de forma necessária daí se seguiria aquela equiparação (ou nivelamento) que, por seu lado, os protestantes intencionavam ao depreciarem o estado religioso» (Arquivo particular).

Mas outros Padres Conciliares defenderam o texto proposto em 1963. A intervenção de Dom A. M. Charue, Bispo de Namur, no dia 25-10-1963, exprime tipicamente a mentalidade e a atitude de boa parte de Padres Conciliares e teólogos. Ele mesmo, aliás, era membro e Vice-Presidente da Comissão Teológica, redatora do texto. Em seu discurso, Charue insistia nesta doutrina: que segundo a estrutura essencialmente constitutiva da Igreja e por direito divino os membros da Igreja são divididos em apenas duas categorias: leigos e clero; que a divisão entre religiosos e não-religiosos é de instituição meramente eclesiástica: eles formam uma estrutura *na* Igreja mas não são uma estrutura *da* Igreja: *eorum socialis organizatio ad structuram constitutivam Ecclesiae non pertinet: sunt structura in Ecclesia, non structura Ecclesiae*. Segundo Charue, o principal valor do Estado Religioso como tal reside no seu influxo espiritual e no estímulo que propicia aos outros para uma vida mais santa, isto é: insiste no aspecto relativo do *sinai* e não no valor absoluto, em si, intrínseco, da Vida Religiosa. Também o Cardeal Silva Henríquez, do Chile, falando no mesmo dia em nome de 50 Bispos da América Latina, defendia o esquema proposto e insistia no aspecto *sinai*: «Desta maneira a prática dos conselhos aparece melhor como um carisma destinado a dar um testemunho escatológico em prol de tãda a comunidade cristã»; mas acrescentava também que o Estado Religioso deve ser apresentado «como vida carismática que sempre existiu na Igreja e que *promana da sua essência*». Igualmente o Bispo alemão Leiprecht, de Rottenburg, no discurso do dia 31-10, insistia no *sinai*: «A razão eclesiológica para existir o Estado Religioso é a função de significar e testemunhar o Reino de Deus».

Não faltou a oposição bastante vigorosa a esta concepção um tanto minimalista da Vida Religiosa. Assim a intervenção de Dom R. L. Guilly, Bispo de Georgetown, chamava a atenção para o perigo de acentuar demais o aspecto *sinai*: é sinal, mas não é só sinal: *aliquid enim non ideo valorem habet quia signum est, sed ideo signum est quia valorem habet*. Este princípio será depois repetido em várias outras intervenções. Não seria correto dizer — continuava Dom Guilly, S. J. — que o fim principal do Estado Religioso está em ser sinal e testemunho, pois êle tem valor *em si*: «... seu valor reside no fato de que, pelo dom total da indivisa caridade, feito a Cristo e a Deus, une mais estreitamente os seus membros a Cristo e a Deus, insere-os mais profundamente em Seu Corpo, que é a Igreja, e torna-os de maneira mais íntima partícipes da obra redentora que divinamente prossegue na Igreja em favor da Igreja». Também o Pe. J. B. Janssens, então Prepósito Geral da Companhia de Jesus, num documento assinado por 13 Arcebispos, 35 Bispos e sete Superiores Gerais, insistia no mesmo princípio: «Com efeito, o Estado Religioso tem também um valor de sinal e testemunho, mas de forma alguma êste valor é o principal ou mesmo o único. Pois o Estado Religioso não tem valor por que é sinal, mas é sinal por ter um valor próprio, isto é, um valor de santificação e redenção». Reagindo contra a tendência de afirmar a unicidade de santidade na Igreja, dizia o Superior Geral dos jesuítas:

«A enfática afirmação de que todos os cristãos são chamados a uma *única* santidade necessita de ulterior esclarecimento. De fato, a santidade cristã é *única* enquanto consiste na participação da única e mesma vida de Cristo. Mas isto não significa que todos os fiéis são chamados a uma participação na vida de Cristo, numérica e especificamente igual. Cada um é chamado à santidade, na Igreja, conforme a medida do dom de Cristo. O Estado Religioso, como estado, leva os seus membros a uma santidade especificamente nova e mais perfeita, que promana da efetiva e plena observância dos conselhos evangélicos, baseada nas palavras de Cristo e dos Apóstolos, como ensinam muito claramente a milenar tradição da Igreja, a unânime posição dos doutores e teólogos e o Magistério Supremo. Portanto, não é lícito insinuar que a diferença dos estados, com respeito à santidade e à eficácia da santificação, consiste apenas na diversidade dos meios de santificação. E a raiz teológica desta doutrina autêntica reside no fato de os membros do Estado Religioso serem chamados a aderir a Cristo e a Deus com amor indiviso, e a se dedicar totalmente a êle na Igreja. E' certo, pois, que todos os cristãos devem praticar a pobreza, a castidade e a obediência: contudo continua também válido que a total e incondicionada doação de si mesmo a Cristo, feita na Igreja e confirmada pelos votos, conduz a uma união estável e mais íntima com Cristo pobre, virgem e obediente, e associa mais estreitamente os homens à obra do Redentor que nos quis remir e santificar pela pobreza, virgindade e obediência até à cruz. Esta consagração de si mesmo a Cristo, feita na Igreja,

faz-se também em favor da Igreja, para que nela e por ela se complete aquilo que ainda falta aos sofrimentos de Cristo» (Arquivo particular).

No dia 8-11-1963 foi fundado um *Comitatus Patrum Religiosorum* encarregado de unificar os esforços tendentes à revisão do então cap. IV e à obtenção de um novo capítulo dedicado aos Religiosos. O grupo teve como Presidente Dom Perantoni, antigo Ministro Geral dos Franciscanos, e como Secretário Dom Compagnone. O trabalho principal desse grupo foi a elaboração de um documento («Quaedam Postulata quae Commissioni Conciliari 'De Doctrina Fidei et Morum' subiiciuntur») encaminhado à Comissão Teológica (responsável pela redação do texto conciliar) no dia 20-12-1963 com a assinatura de 16 Cardeais, dois Patriarcas, 91 Arcebispos, 437 Bispos, 10 Prelados Nullius, 8 Abades Nullius, 32 Prefeitos Apostólicos e 82 Superiores Gerais, um total, portanto, de 678 Padres Conciliares. Este documento teve decisiva influência na redação posterior e definitiva do atual capítulo VI, «De Religiosis», da *Lumen Gentium*. Eis, em resumo, seu conteúdo:

1. Propõe que a parte sobre a vocação universal à santidade passe ao capítulo sobre o Povo de Deus.

2. Afirmada a substancial santidade (união ontológica e moral com Cristo), declare-se com a mesma evidência que esta santidade, tal como se realiza nos indivíduos, tem modos e graus diversos, segundo a vocação de cada um, conforme a medida do dom divino e de acordo com a cooperação pessoal com a graça divina.

3. Fale-se de modo mais amplo e claro da vocação típica para a perfeição e santidade dos Bispos e dos Padres, distinguindo-se também nisso dos leigos; e da perfeição típica da vida matrimonial.

4. Reafirme-se com palavras claras a doutrina solenemente definida pelo Concílio de Trento (Dz 980) acerca da superioridade do estado celibatário sobre o estado matrimonial.

5. Acerca dos Religiosos haja um capítulo especial com título próprio; e isso: a) porque aos Religiosos compete de fato um lugar especial na constituição da Igreja; b) porque sua presença na Igreja tem uma função típica; c) para que neste capítulo sejam expostos todos os aspectos da presença na Igreja dos que seguem os conselhos evangélicos.

6. Quanto à matéria a ser exposta neste capítulo desejam, entre outras coisas, os seguintes pontos:

a) Afirme-se expressamente a origem divina dos conselhos evangélicos.

b) Diga-se com clareza que a prática efetiva e total dos conselhos, firmada por votos perpétuos, implica e exige o exercício, por vêzes heróico, de muitas virtudes que não são exigidas nas outras formas de vida cristã ou do mero *espírito* dos conselhos. Ademais, esta prática efetiva e total dos conselhos não é apenas o exercício de especiais meios de santificação, mas, pelo contrário, supõe e exige um amor indiviso a Deus, e, portanto, um amor que difere do amor dividido. Diga-se, pois, que tal exercício dos conselhos constitui *por si* um estado mais perfeito de imitação de Cristo, e de mais profunda conformação com Ele;

c) O valor eclesiológico do Estado Religioso não se descreve de modo adequado atendendo quase exclusivamente ao apostolado externo dos Religiosos: pois o principal valor da Vida Religiosa está nisto: que os Religiosos, por sua entrega indivisa a Cristo, feita na Igreja, são associados de modo mais íntimo à obra do Redentor que, pela pobreza, pela virgindade e pela obediência até à cruz, quis redimir e santificar os homens. Mas precisamente a partir dêste holocausto, que abrange a vida inteira, cresce o tesouro espiritual da Igreja e se torna rico e fecundo o seu apostolado;

d) O valor eclesiológico do Estado Religioso seria, portanto, diminuído se afirmássemos que «êle tem em primeiro lugar um valor de sinal» (como afirmava a Relação). E' inegável que o Estado Religioso tem também um valor de sinal e testemunho, mas de maneira nenhuma êste valor é o principal ou até o único. Pois o Estado Religioso não tem valor porque é sinal, mas é sinal porque tem valor, um valor de santificação e de redenção;

e) A Igreja é multiformemente enriquecida pelo espírito e pela finalidade próprios de cada Instituto Religioso. E por isso será para a Igreja de grande benefício conservar e manter integralmente esta multiformidade.

7. O capítulo sôbre os Religiosos seja redigido por uma Comissão Mista composta de membros da Comissão Teológica e da Comissão para os Religiosos.

Por seu grande valor histórico e documentário vale a pena conhecer o documento em sua redação original. E por ser ainda inédito, transcrevo-o do meu Arquivo particular:

QUAEDAM POSTULATA QUAE COMMISSIONI CONCILIARI
«DE DOCTRINA FIDEI ET MORUM» SUBIICIUNTUR:

1) De vocatione ad sanctitatem agatur ubi sermo est «De Mysterio Ecclesiae» aut «De Populo Dei»:

- a) propter intimam connexionem materiae;
- b) ut dentur tunc notiones et principia generalia postea applicanda singulis fidelium categoriis;
- c) ut videantur *practice* vocationem ad sanctitatem non reservari Religiosis.

2) Affirmata substantiali unitate sanctitatis in se absolute consideratae, quatenus scilicet est ontologica et moralis unio cum Christo, cum eadem evidentialiter delectetur illam sanctitatem prout a singulis participatur, modis et gradibus diversam esse, secundum propriam uniuscuiusque vocationem divinam, mensuram donationis Christi et personalem cooperationem gratiae.

3) Ampliore et clariore modo suo loco tractetur de typica vocatione ad perfectionem et sanctitatem ad quam Episcopi et Sacerdotes vocantur, qui per consecrationem speciali modo Christo et Ecclesiae uniuntur et adsociantur; ex quo fit ut eorum status in Ecclesia differat a statu laicorum. Item suo loco clare agatur de perfectione typica ad quam coniugati ratione Sacramenti matrimonii vocantur.

4) Doctrina circa praestantiam status virginitatis vel coelibatus supra statum coniugalem, in Sacra Scriptura ac perenni Traditione Ecclesiae affirmata et a Concilio Tridentino sollemniter definita (cf. Can. 10, Sess. XXIV, Denz. 980) disertis verbis enuntiatur.

5) De Religiosis tractetur in proprio Capite et sub titulo proprio:

a) propter locum specialem qui Religiosis in Ecclesia ex eiusdem constitutione competit;

b) ob maximum momentum praesentiae Religiosorum in Ecclesia et eorumdem typicam functionem in Ipsa;

c) ut in tali capite *omnes aspectus* praesentiae in Ecclesia eorum qui consilia evangelica effective profitentur exponi possint: igitur ex professo etiam tractetur de illis qui in communi viventes totam vitam Christo in Ecclesia dedicant, sed aut aliqua tantum, aut sola temporanea, aut nulla vota emittunt. Tandem debito modo etiam tractetur de Institutis Saecularibus.

6) Quantum ad materiam in hoc Capite exponendam, sequentia inter alia desiderantur:

a) expresse affirmetur origo divino «consiliorum evangelicorum»;

b) clare dicatur *praxim effectivam* et totalem consiliorum, *perpetuis* votis firmatam, implicare et exigere exercitium, quandoque heroicum, multarum virtutum, quod a solo *spiritu* consiliorum vel in aliis vitae christianae formis nec implicatur nec exigitur. Haec insuper praxis effectiva et totalis consiliorum, non modo est praxis specialium mediorum sanctificationis, sed e contrario praesupponit et requirit *amorem indivisum* erga Deum et proinde amorem qui ab amore diviso differt.

Ideoque dicatur talem praxim consiliorum *per se* constituere statum perfectionis imitationis Christi et profundioris cum Ipso conformationis.

c) *Valor ecclesiologicus* Status Religiosi non adaequate describitur, si ad Religiosorum apostolatam externum fere unice attenditur: principale enim momentum vitae religiosae in eo est quod religiosi, per indivisam donationem sui Christo in Ecclesia factam, arctiore modo adsociantur ad opus Redemptoris qui per paupertatem, virginitatem et oboedientiam usque

ad crucem homines redimere et sanctificare voluit. Praecise autem ex hoc holocausto quod totam vitam amplectitur, Ecclesiae spiritualis thesaurus augetur et eius apostolatus ditissime fecundatur.

d) Status Religiosi *valor ecclesiologicus* proinde deprimitur si asseratur eum «imprimis valorem signi habere». Utique Status Religiosus etiam valorem signi et testimonii habet, tamen hic valor haudquaquam principalis vel unicus est: nam Status Religiosus non ideo valorem habet quia signum est, sed ideo signum est, quia valorem habet, valorem nempe sanctificativum et redemptivum.

e) Ecclesia multiformiter ditatur ex spiritu et fine singulis Institutis Religiosis proprio, quorum proinde integra conservatio in bonum permagnum ipsius Ecclesiae cedit. Quare persuasum nobis est hac in re rationem habendam esse *tum* magnorum beneficiorum quae pro tot operibus Ecclesiae, et speciatim pro Missionibus, promanaverunt ex sana Religiosorum disponibilitate ad nutum Romani Pontificis qui plenam et supremam potestatem iurisdictionis in universam Ecclesiam habet; *tum* etiam necessitatis ut Superiores Religiosi, ad maius totius Ecclesiae bonum, subditos suos secundum Constitutiones et Spiritum Instituti proprii dirigere ac unitatem vitae interioris et apostolatus exterioris tutari ac promovere valeant.

Quae omnia suo quoque modo valent de illis qui tria vota perpetua non emittunt, sed in communi viventes totam vitam Christo in Ecclesia consecrant.

7) Caput de Religiosis redigatur a Commissione Mixta, hoc est, a Commissione composita e membris Commissionis Conciliaris «De Fide et Moribus» et Commissionis Conciliaris «De Religiosis».

A solicitada Comissão Mista, para redigir um novo texto, foi de fato constituída no dia 24-1-1964. Presidente: Cardeal Browne. Membros: os Padres Conciliares Charue, Seper, Gut, Butler, Fernández, (que eram Membros da Comissão Teológica) e Compagnone, Sipović, Stein, Kleiner, Sépinski (da Comissão para os Religiosos); Peritos: os teólogos Abellán, Benjamim da SSma. Trindade, Boyer, Gambari, Gagnebet, Labourdette, Lio, Philippon, K. Rahner, Tascón, Thils e Verardo. Esta Comissão Mista teve 11 reuniões.

O novo texto foi apresentado aos Padres Conciliares no dia 30-9-1964 pelo Abade Gut (depois Cardeal), como Relator oficial, em nome da Comissão Teológica. Essa Relação (préviamente discutida na Comissão e aprovada por ela) tem algumas importantes afirmações. Vê a diferença entre os Religiosos e os outros batizados nisto: «Enquanto os demais (cristãos) recebem, para a santidade universal, não apenas os preceitos como também os conselhos, *mas a título de conselhos (sed ut consilia)*, para os Religiosos esses mesmos conselhos evangélicos, confirmados por votos, sob a autoridade da Igreja, assumem a forma de preceito e de obrigação religiosa». E por isso os que na Igreja professam os conselhos evangélicos recebem na Igreja um novo Estado. E diz então o Relator: «E conforme

isto se entende tôda a questão sôbre os Religiosos: quer se trate da profissão dos conselhos na Igreja (n. 43); quer ao se propor a natureza e a importância do estado religioso (n. 44); quer ao se afirmar a relação com a autoridade da Igreja (n. 45) e ao se proclamar que todos estimem a vida consagrada na Igreja (n. 46)».

Na nova redação, que é o texto definitivo do Vaticano II, encontramos quase todos os elementos desejados ou postulados pelo documento dos 678 Padres Conciliares (menos os do item 1 e 4). O atento leitor os encontrará facilmente. Noto apenas que já no n. 39/100 (o início do atual V Capítulo) o Concílio afirma a santidade da Igreja (união com Cristo), a vocação de todos à santidade e sua multiformidade (*multiformiter exprimitur*); e que esta santidade «aparece de modo todo peculiar na prática dos conselhos evangélicos». Também no n. 41a/103 se reafirma que a única santidade (*una sanctitas*) se manifesta «nos vários gêneros de vida e ofícios», passando o Concílio então a falar da santidade dos Bispos (41b/104), dos Padres (41c/105), dos Diáconos (41d/106) e dos casados (41e/107). No n. 42c/112 há nova alusão aos Religiosos que «de modo especial favorecem a santidade da Igreja», referindo-se particularmente à castidade só para Deus (*solí Deo*); e no n. 42d/113 fala-se dos «muitos homens e mulheres que, no seio da Igreja, seguem mais estreitamente a exinanição do Salvador». Vem então o Cap. VI sôbre os Religiosos. A Relação oficial revela expressamente que, para atender ao desejo dos 678 Padres Conciliares, começa-se com a afirmação da origem divina dos conselhos evangélicos (n. 43a/115). Mas a atenção dos teólogos é então levada ao n. 44:

A Relação oficial para o atual n. 44a/117 da *Lumen Gentium* afirma que êste texto foi redigido «ut ipsa natura status religiosi statim respectu ad Deum et consecrationem per vota indicetur». E, depois de mandar ver algumas intervenções de Padres Conciliares (que logo mais serão consideradas), a Relação continua: «E', pois, evidente que o religioso se distingue, própria e principalmente, do *estado* dos outros (fiéis) pelo fato de se *obrigar*, também por votos, a observar aquêles conselhos evangélicos que assim tornam o religioso *totalmente dedicado a Deus*» (*totaliter Deo mancipatum*, grifos do original). Cita então a Relação esta passagem de Santo Tomás, tirada da obra *De perfectione vitae spiritualis*, c. 15: «Mas se (alguém) dedicou tôda a sua vida, por voto, a Deus, para servir a Ele nas obras de perfeição, já assumiu simplesmente a condição ou estado de perfeição». — Por isso o texto conciliar decisivo começa a des-

crever a natureza da Vida Religiosa com êstes termos: *Per vota... quibus christifidelis ad tria praedicta consilia evangelica se obligat, Deo summe dilecto totaliter mancipatur*. E' exatamente nisso que o Vaticano II vê a natureza da Vida Religiosa.

Para a compreensão dêste decisivo texto a Relação manda ver uma intervenção do Pe. A. Fernández, Mestre Geral dos Dominicanos e Membro da Comissão Mista. Nesta intervenção cita-se primeiro uma palavra de Santo Tomás, *Summa Theologica* II/II, 81, ad 5: «Chama-se Religioso, por antonomásia, aquêlê que se entrega totalmente ao serviço divino, como que oferecendo um holocausto». Donde conclui o Pe. Fernández: «Eis, pois, a essência da vida religiosa: a total consagração ao serviço divino». E continua: «À sua consecução se ordenam e requerem os três votos mediante os quais o Religioso, por fôrça da virtude da religião, oferece a Deus a própria pessoa e seus bens, tanto os da alma, como os do corpo e os exteriores. Nesta total entrega ou consagração é que consiste tôda a essência da vida religiosa, expressa através dos votos, que por sua vez são atos da virtude da religião que determina os atos das outras virtudes morais e, ela mesma, é comandada pela caridade, cuja perfeição representa o fim da própria vida». — A Relação remete também a uma intervenção de Mons. P. Philippe, O.P., então Secretário da S. Congregação dos Religiosos, que chamava a atenção para êste ponto: que o *estado* religioso se ordena *exclusivamente* à perfeição da caridade, isto é, à união com Deus e ao serviço do próximo por amor de Deus, ao passo que os outros estados de vida dos fiéis implicam ou admitem fins, deveres e obrigações de ordem temporal»; e terminava assim: «Convém, portanto, dizer mais expressamente que, pelos votos religiosos, os homens constituídos no estado de perfeição se consagram a Deus, de tal sorte que se apartam do mundo e se entregam totalmente ao serviço de Deus». — A Relação cita ainda a intervenção do Pe. Huot, Superior Geral S.S.S., na qual se lê: «Os conselhos de pobreza, castidade e obediência devem ser propostos e explicados da maneira precisa como os Religiosos e a Igreja os entenderam e praticaram, isto é, não apenas como meios de santificação que todos podem utilizar, mas antes como elementos essenciais que se encontram numa forma especial de vida de perfeição na Igreja». — Era esta também a doutrina do Papa Paulo VI, num discurso pronunciado alguns meses antes, no dia 23-5-1964, aos membros de Capítulos Gerais de várias Ordens e Congregações Religiosas, ao qual alude o Concílio nas notas n. 2 e 4: «Julgamos, portanto, conveniente recordar a importância inestimável da Vida Reli-

giosa e a necessidade dêste estado, uma vez que a *natureza* dêste estado lhe provém na profissão dos conselhos evangélicos e constitui, segundo o exemplo e a doutrina de Jesus Cristo, um modo perfeito de viver, pois tende a obter o aumento da caridade e a atingir a sua perfeição. Aos outros é proposto um outro modo de viver, com suas finalidades, proveitos, encargos temporais, aliás muito legítimos» (cf. REB 1964, p. 771).

Depois de ensinar que a natureza específica da Vida Religiosa (pela qual ela se distingue dos outros estados de vida cristã) está na total entrega ou dedicação ou consagração (*mancipare* = dedicar-se, consagrar-se a) a Deus sumamente amado, pela qual, por um novo e peculiar título, o cristão é ordenado ao serviço de Deus e à Sua honra (glória); e que esta integral consagração ou entrega a Deus se expressa nos votos pelos quais o batizado se *obriga* aos conselhos evangélicos da castidade, pobreza e obediência, o n. 44a/117 da *Lumen Gentium* acentua que pelo Batismo o fiel já está morto para o pecado e consagrado a Deus. Esta mesma consagração feita mediante o Batismo é a raiz a partir da qual o cristão, quando entra no estado religioso, fará sua dedicação total e indivisa ou exclusiva a Deus. O estado religioso quer levar a consagração batismal à perfeição. Neste novo estado o cristão procurará colher frutos mais abundantes da própria graça batismal (*gratiae baptismatis uberiores fructus percipere*). A profissão dos conselhos evangélicos o ajudará a libertar-se dos impedimentos que poderiam afastá-lo do fervor da caridade e da perfeição do culto divino. Desta maneira, efetivamente, é consagrado ou dedicado (o verbo passivo: *consecratur*) de modo mais íntimo ao serviço de Deus. Na nota 4 manda então o Concílio ver o já citado discurso de Paulo VI (de 23-5-1964) no qual o Papa havia dito: «Assim a profissão dos conselhos evangélicos é um acréscimo à consagração própria do Batismo, acréscimo este que a completa, visto que o cristão se entrega e se consagra inteiramente a Deus, fazendo de sua vida um serviço somente a Ele».

No Decreto *Perfectae Caritatis* (n. 5a/1232) o Concílio ensina esta mesma doutrina de modo menos complicado e mais claro. Depois de lembrar aos Religiosos, que, pela profissão dos conselhos evangélicos, eles renunciaram ao mundo a fim de viverem exclusivamente para Deus (*soli Deo vivant*) e dedicar toda a sua vida ao serviço de Deus, declara o Vaticano II que esta total e exclusiva dedicação a Deus «constitui uma certa consagração especial (*constituit peculiarem quamdam consecrationem*), que está intimamente radicada na consagração do Ba-

tismo, e a exprime mais plenamente». Portanto a consagração pela Vida Religiosa tem suas profundas raízes (*radicatur*) na consagração batismal e é uma expressão mais perfeita da mesma.

Em outro contexto ensina o Concílio que «o Batismo de per si é só o início e o exórdio que tende à plenitude de vida em Cristo» (UR 22b/823); e que a consagração do Batismo nos dá o sinal e o dom que nos torna possível e necessário lutar pela perfeição (PO 12a/1181). Isso quer dizer que o Batismo é apenas um grandioso começo, que deve desabrochar e tender à perfeição. A Vida Religiosa quer favorecer ou facilitar esta realização mais plena das múltiplas virtualidades que o Batismo colocou dentro de nós. Se é verdade que a Vida Religiosa é a expressão mais perfeita da graça batismal (cf. PC 5a/1232), então parece ser verdade também que o aprofundamento da teologia do Batismo poderá ampliar a teologia da Vida Religiosa. Este tipo de aprofundamento teológico da Vida Religiosa a partir da graça batismal ainda está para ser elaborado.

Apenas para indicar algumas pistas, poderá ser útil um levantamento dos efeitos do Batismo segundo os documentos do Concílio. Ofereço o seguinte quadro:

1. Pelo Batismo somos consagrados a Deus (LG 44a/117; PO 12a/1181); somos consagrados como casa espiritual (LG 10a/27); somos consagrados para formar o sacerdócio régio e o povo santo de Deus (AA 3a/1336); e nos tornamos realmente santos (LG 40a/101).

2. Pelo Batismo somos inseridos no mistério pascal de Cristo (SC 6/528); somos inseridos na vida de Cristo; com Ele configurados, com Ele mortos, com Ele ressuscitados, até que com Ele reinemos (LG 7e/16); somos verdadeiramente incorporados a Cristo crucificado e glorificado (UR 22a/822); estamos mortos para o pecado (LG 44a/117), gerados para uma vida nova (AG 15a/899) e nos tornamos nova criatura (GE 2/1505).

3. Pelo Batismo somos regenerados para sermos filhos de Deus (LG 11a/29); nos tornamos verdadeiros filhos de Deus e participantes da natureza divina (LG 40a/101); somos regenerados para o consórcio da vida divina (UR 22a/822); recebemos o espírito de adoção de filhos (SC 6/528); nos chamamos e somos filhos de Deus (GE 2/1505); somos gerados para uma vida nova e imortal (LG 64/154); chamados à comunhão da vida e da glória de Deus (AG 2b/866), para participar na comunhão perpétua da incorruptível vida divina (GS 18b/251), para uma união íntima e vital com Deus (GS 19a/252), para a comunhão com Deus e participação de Sua felicidade (GS 21c/259).

4. Pelo Batismo somos configurados com Cristo (LG 7b/13) e participamos do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo (LG 31a/76; AA 2b/1335).

5. Pelo Batismo participamos da unção do Espírito pela qual Cristo foi ungido (PO 2a/1142a); somos ornados com o senso da fé (LG 35a/88; 12a/32); somos ungidos pela unção do Santo (LG 12a/32).

6. Pelo Batismo somos inseridos no Corpo Místico de Cristo (AA 3a/1336); somos incorporados a Cristo (LG 31a/76; UR 22a/822; AG

7a/879; 15g/905); somos constituídos no povo de Deus (LG 31a/76); somos agregados à Igreja (LG 11a/29; AG 6c/875).

7. Pelo Batismo somos ontologicamente capacitados para oferecer sacrifícios espirituais aceitáveis (LG 10a/27; PO 2a/1142a); somos delegados ao culto da religião cristã (LG 11a/29); e nos tornamos os verdadeiros adoradores do Pai (SC 6/528).

8. Pelo Batismo somos obrigados a professar diante dos homens a fé que recebemos de Deus (LG 11a/29); somos ordenados à completa profissão da fé (UR 22b/823).

9. Pelo Batismo somos capacitados para anunciar os poderes d'Aquêle que das trevas nos chamou à admirável luz (LG 10a/27; PO 2a/1142a), para testemunhar a Cristo (AA 3a/1336); somos destinados ao apostolado (LG 33b/83); somos constituídos testemunhas de Cristo (LG 35a/88); somos ornados com a graça da palavra (LG 35a/88); participamos na missão de todo o Povo de Deus na Igreja e no mundo (LG 31a/76; PO 2a/1142a; AA 2b/1335).

Tudo isso deve desabrochar mais plena e perfeitamente na Vida Religiosa.

Depois de descrever o aspecto teocêntrico e principal da Vida Religiosa (n. 44a/117), passa o Concílio ao aspecto eclesiológico ou apostólico (44b/118). Também aqui a Relação declara que o inciso é devido à intervenção dos 678 Padres, que solicitaram se falasse «do valor santificativo e redentivo» da Vida Religiosa, isto é, como Cristo santificou e remiu os homens mediante a pobreza, a virgindade e a obediência até à Cruz, assim a Vida Religiosa tem em si e como tal um valor de santificação e redenção para a Igreja e para os homens. Já no n. 42e/112 declarara o Concílio que a castidade *Deo soli* «é fonte peculiar de fecundidade espiritual no mundo». Aqui, agora, ensina o Vaticano II que os conselhos evangélicos «associam seus seguidores de modo peculiar à Igreja e ao seu mistério». Segundo a Relação, aqui se pensa também no valor eclesial da vida contemplativa e eremítica. Mais adiante (44d/120) teremos então a palavra definitiva para descrever o lugar da Vida Religiosa na Igreja: «Embora não pertença à estrutura hierárquica da Igreja, está contudo inabalavelmente ligada à sua vida e santidade: *ad eius tamen vitam et sanctitatem inconcusse pertinet*». *Inconcusse pertinet*! A Relação explica: «E' como uma conclusão da natureza e importância do estado religioso; pois o mesmo pertence à própria vida 'pneumática' e à santidade da Igreja». E' verdade que a Vida Religiosa não pertence à estrutura hierárquica da Igreja (cf. LG 43b/116), mas ela faz parte da sua estrutura pneumática e carismática. A Relação manda então ver a intervenção de Mons. P. Philippe, já uma vez citada, na qual se lê: «Deve-se reconhecer que o estado religioso pertence essencialmente à *própria vida da Igreja* e é um elemento de sua nota de santidade, de tal forma que

nunca pode faltar à Igreja o estado daqueles que professam os conselhos evangélicos» (grifos do original). «Recordem-se os Presbíteros — diz o PO 6c/1157 — que os Religiosos e as Religiosas são a parte distinta da casa do Senhor»: *pars prae-cellens in domo Domini*.

E afinal, no n. 44c/119, vem o aspecto escatológico da Vida Religiosa ou seu valor de sinal. Ainda neste ponto a Relação esclarece: «O Estado Religioso tem *também* (não exclusivamente, portanto, depois dos períodos antecedentes) natureza, importância e valor de *sinal* e *testemunho*: sinal escatológico da vida terrestre de Cristo, sinal da exigência do Reino de Deus já na vida presente pela imitação das virtudes de Cristo e pelo poder do Espírito Santo». Também aqui temos um eco do documento dos 678 Padres, que não negavam o valor de sinal, mas sublinhavam que êste valor é secundário ou conseqüente: a Vida Religiosa é sinal porque tem em si um valor absoluto de santificação e redenção.

São êstes os elementos informativos colhidos entre os papéis inéditos do meu arquivo particular, e que me pareciam úteis para podermos entender melhor a intenção e a doutrina do Vaticano II sobre a Vida Religiosa.

O LEIGO NA MISSÃO SALVÍFICA DA IGREJA

1. O «LEIGO» NA IGREJA

Para bem compreendermos tôda a amplitude e riqueza da noção que o Vaticano II nos oferece acêrca do «leigo» na Igreja, não basta ler e meditar o capítulo IV da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, todo êle dedicado especialmente aos «leigos». Também o cap. I, que fala do mistério da Igreja, o cap. II, que descreve o Povo de Deus em geral, e o cap. V, sôbre a vocação universal à santidade na Igreja, nos oferecem copiosos elementos complementares com surpreendentes dimensões de riquíssimas perspectivas espirituais para os leigos. Pois a palavra «leigo», tal como é entendida no cap. IV do documento conciliar, já é uma especificação de outro têrmo mais amplo e geral: o de «cristão», de «fiel», de «membro do Povo de Deus». Antes de alguém ser considerado na Igreja ou «leigo» ou «diácono» ou «presbítero» ou «bispo» ou mesmo «papa», deve êle ser visto como «cristão» ou «membro do Povo de Deus». Esta é a condição básica, a matéria-prima, o elemento comum, o mais importante, a própria razão de ser do plano divino com relação à criatura humana. E' aí, neste fundamento comum, que reside pròpriamente a grandeza, a dignidade, a novidade trazida por Cristo. Sem isto nada seríamos, embora fôssemos papas, bispos, presbíteros, diáconos ou leigos. «Um é o Povo eleito de Deus: um só Senhor, uma só fé, um só batismo (Ef 4,5). Comum a dignidade dos membros pela regeneração em Cristo. Comum a graça de filhos. Comum a vocação à perfeição. Uma a salvação, uma a esperança e indivisa a caridade. Não há, pois, em Cristo e na Igreja, nenhuma desigualdade em vista de raça ou nação, condição social ou sexo... Se na Igreja nem todos seguem pelo mesmo caminho, são to-

davia todos chamados à santidade e todos receberam a mesma fé da justiça de Deus (cf. 2Pdr 1,1). E ainda que alguns por vontade de Cristo sejam constituídos mestres, dispensadores dos mistérios e pastores em benefício dos demais, reina, contudo, entre todos verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação comum a todos os fiéis na edificação do Corpo de Cristo» (n. 32b/79).

É muito importante compreendermos isto para podermos ver a Igreja em sua variedade de membros na perspectiva do Vaticano II. É por isso que o capítulo que fala da hierarquia vem apenas em terceiro lugar. E é esta também a razão por que os componentes da hierarquia (papa, bispos, presbíteros, diáconos) são sistematicamente e de propósito apresentados como «servidores do Povo de Deus», nada mais. Eles não são os donos da Igreja, da diocese, da paróquia, da comunidade; não são os senhores que devem ser servidos e glorificados. A insistência e freqüência com que sempre de novo o documento retoma as palavras «serviço», «ministério», «diaconia», quando fala da ação dos membros da hierarquia, insinua que neste ponto o Concílio deseja corrigir uma perspectiva não inteiramente evangélica, à qual no entanto estávamos habituados por uma infeliz tradição de séculos. O «príncipe», na Igreja, e suas coroas e seus mantos e seus anéis e seus palácios e demais enfeites, certamente não vêm nem de Cristo nem dos primeiros Apóstolos. Estamos acostumados a imaginar a Igreja como uma pirâmide: papa, bispos, sacerdotes, que presidem, ensinam, santificam, governam, com autoridade e poder; na base está o povo cristão, passivo e receptivo, parecendo ocupar um lugar nitidamente inferior e secundário. Contra este tipo de clericalismo triunfalista reagiu-se com muita vivacidade já na I Sessão do Concílio, em 1962. Num memorável discurso pronunciado na Aula Conciliar no dia 1-12-62 (31ª Congregação Geral) Dom Emilio De Smedt, Bispo de Brugge (Bélgica), fez a seguinte incisiva observação: «Notandum est quod hierarchica potestas est tantummodo aliquid transitorium. Pertinet ad stadium viae. In altera vita, in statu definitivo, iam non habebit obiectum, quia electi ad perfectam in Christo unitatem pervenerunt. Id quod permanet est populus Dei, id quod transit est ministerium hierarchiae». Ou, em português: Deve-se notar que o poder hierárquico é apenas algo de transitório. Pertence ao tempo da peregrinação terrestre. Na outra vida, no estado definitivo, já não terá objeto, pois os eleitos já terão chegado à perfeita unidade em Cristo. O povo de Deus é um estado permanente, o ministério da hierarquia é uma situação passageira. E o Bispo de Brugge continuava:

«Cavere debemus ne in loquendo de Ecclesia cadamus in aliquem hierarchismum. Vitanda est omnis species clericalismi vel episcopolatriae vel papolatriae. Id quod praevallet est populus Dei». Isto é: ao falarmos sobre a Igreja devemos tomar cuidado para não cairmos numa forma de hierarquismo. E' necessário evitar toda a aparência de clericalismo ou de bispolatria ou papalatria. Pois o que sempre prevalece é o Povo de Deus. A este Povo de Deus, a esta Espôsa do Verbo, a este Sacrário do Espírito Santo é que a hierarquia deve prestar seus humildes serviços, para que cresça e chegue à idade perfeita, à plenitude de Cristo.

E', pois, dentro desta perspectiva geral que devemos ver a posição do fiel ou do cristão enquanto «leigo» na Igreja. Como é também nesta mesma perspectiva que se deve ver a posição do fiel ou do cristão enquanto «hierarca» na Igreja. O fundo será sempre o mesmo, em condição de absoluta igualdade. Uns («leigos») e outros («hierarcas») deverão ser sempre igualmente «fiéis», igualmente «cristãos», igualmente membros do Povo de Deus, templos do Espírito Santo, configurados com Cristo, vivendo com Ele, por Ele e n'Ele. E' só a partir deste ponto que começam as diferenças: «Para apascentar e aumentar sempre o Povo de Deus, Cristo Senhor instituiu na Sua Igreja uma variedade de ministérios que tendem ao bem de todo o Corpo. Pois os ministros que são revestidos do sagrado poder servem a seus irmãos para que todos os que formam o Povo de Deus e portanto gozam da verdadeira dignidade cristã, aspirando livre e ordenadamente ao mesmo fim, cheguem à salvação» (n. 18). Entretanto, observa a *Lumen Gentium* no início do quarto capítulo (sobre os leigos), os hierarcas «não foram instituídos por Cristo com o fim de concentrarem em si sôzinhos toda a missão salvífica da Igreja no mundo» (n. 30). E é precisamente aqui que começa a ação específica do fiel cristão enquanto é «leigo» na Igreja. Vejamos, portanto, primeiro sua definição tipológica (isto é: aquilo que é típico ou específico do leigo enquanto engajado na missão salvífica da Igreja), para passarmos depois às várias atribuições ou competências que ele poderá ou deverá ter ou receber no campo do apostolado.

2. A DEFINIÇÃO TIPOLOGICA DO «LEIGO»

A *Lumen Gentium* indica três elementos que caracterizam o cristão como «leigo» na Igreja:

1) *Elemento genérico positivo* (não é exclusivo ou privativo dos leigos, mas nunca devem os leigos esquecer que este ele-

mento vale integralmente e sempre também para eles): «Tudo que acima [no cap. II] foi dito acerca do Povo de Deus vale igualmente para leigos, religiosos e clérigos» (n. 30). Aqui seria necessário insistir nos tratados teológicos da graça santificante e elevante (ou da nossa elevação ao estado sobrenatural, a filiação adotiva mas real de Deus, a santificação do homem), do Corpo Místico de Cristo (ou da nossa inserção ontológica em Cristo, da nossa «cristificação»), dos efeitos dos sacramentos (ou da transformação operada em nós pela recepção dos meios de santificação instituídos por Cristo) e da ação do Espírito Santo na Igreja e em cada um de seus membros. O cap. IV da LG, no n. 31, resume a doutrina assim: «Êstes fiéis (= os leigos, especificamente) pelo batismo foram incorporados a Cristo, constituídos no Povo de Deus e a seu modo feitos participantes do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, tendo parte ativa na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo». Esta descrição genérica, formulada pelo Concílio, apresenta dados extraordinariamente ricos de conteúdo para a reta compreensão do leigo: acaba de vez com o conceito meramente negativo e passivo, rejeita decididamente o clericalismo (conceito que fazia da Igreja o domínio do clero e do mundo o domínio do leigo), coloca o leigo ativamente na Igreja e fá-lo participante dos três poderes (de santificar, de ensinar, de reger) ou da missão total de Igreja.

2) *Elemento negativo*: o leigo não recebe o sacramento da Ordem (isto é: não faz parte da hierarquia que, segundo o cap. III da LG, é constituída pelos Bispos, presbíteros e diáconos), nem se obriga aos conselhos evangélicos da castidade consagrada a Deus, da pobreza e da obediência (isto é: não pertence ao estado religioso aprovado pela Igreja, do qual se fala longamente no cap. VI da LG). Distingue-se assim o cristão «leigo» do cristão «clerical» e do cristão «religioso» ou «religioso-clerical».

3) *Elemento específico e funcional*: O n. 31b/77, depois de enunciar os dois já mencionados elementos e após declarar que o leigo é caracterizado por sua «índole secular», continua com esta frase lapidar: *Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere*: «É ação específica dos leigos, por sua própria vocação, procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no século, isto é, em todos e em cada um dos ofícios e trabalhos do mundo. Vivem nas condições ordinárias da vida familiar e social, pelas quais sua existência é como que tecida. Lá são chamados por Deus para que,

exercendo seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, a modo de fermento, de dentro, contribuam para a santificação do mundo. E assim manifestam Cristo aos outros, especialmente pelo testemunho de sua vida resplandesciente em fé, esperança e caridade. A eles, portanto, cabe de maneira especial iluminar e ordenar de tal modo tôdas as coisas temporais, às quais estão intimamente unidos, que elas continuamente se façam e cresçam segundo Cristo, para louvor do Criador e Redentor».

Nesta sua passagem fundamental sôbre o leigo, o Concílio declara duas vêzes que se trata duma vocação («ex vocatione propria»), que para isso «são chamados por Deus» («a Deo vocantur»). Portanto, ser um «leigo» na Igreja, no sentido em que o Concílio agora entende a palavra, implica um chamado especial de Deus, é também uma vocação divina para um trabalho específico. Deve êle «procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus». Dentre os vários tipos de apostolado dos leigos — santificação, evangelização e animação — o Concílio destaca aqui o apostolado de animação como a ação específica para a qual os leigos são chamados por Deus. Esta é a vocação própria do leigo na Igreja. Não basta, pois, ao leigo exercer suas funções temporais numa base simplesmente ética e naturalística, não lhe é suficiente proceder apenas corretamente em sua vida cotidiana, não pode êle limitar-se a ser um bom secular ao lado de outros seculares: tem êle o dever (vocação divina!) de «procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordená-las segundo Deus». Não viver esta vocação significaria esvaziar a própria vida cristã. Pois, incorporado em Cristo pelo batismo, o leigo participa do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo e como tal vive entre as coisas temporais, como fermento na massa, sal da terra e luz do mundo. Por isso, diz a LG no n. 33a «quem quer que seja, todos são chamados a empregar tôdas as fôrças recebidas por benefício do Criador e graça do Redentor, como membros vivos, para o incremento da Igreja e sua perene santificação».

E continua o texto no mesmo n. 33b: «O apostolado dos leigos é a participação na própria missão salvífica da Igreja. A êste apostolado todos são deputados pelo próprio Senhor através do batismo e da confirmação». Esta afirmação entrou no texto não sem prévia discussão na Aula conciliar. Pelo batismo e pela confirmação todos são (ou deveriam ser) apóstolos, todos participam na missão da Igreja. E a missão da Igreja consiste essencialmente nisto: difundir o reino de Cristo por tôda a terra, fazendo todos os homens participantes da

redenção a fim de, por eles, ordenar o mundo inteiro a Cristo e animar a ordem temporal com o espírito do Evangelho. Todo e qualquer esforço dirigido a este fim é «apostolado» em sentido próprio (cf. AA 2a/1334).

Examinaremos a seguir as várias especificações deste apostolado para os leigos enquanto participam no *múnus* sacerdotal, profético e real de Jesus Cristo.

3. O POVO SACERDOTAL DE DEUS E SEU APOSTOLADO DE SANTIFICAÇÃO

Pela regeneração e unção do Espírito Santo os batizados são consagrados como casa espiritual e sacerdócio santo (*in domum spiritualem et sacerdotium sanctum*), ensina a LG no n. 10a. E no n. 34b, falando diretamente dos leigos, explica o Concílio que o sumo e eterno Sacerdote, unindo os leigos intimamente à Sua vida e missão, lhes concede parte de Seu *múnus* sacerdotal no exercício do culto espiritual, para que Deus seja glorificado e os homens salvos. Nunca documento algum do Magistério Eclesiástico falou tão positiva e explicitamente deste sacerdócio comum (cf. nn. 10 e 34). Já não precisamos ter escrúpulos em falar do «povo sacerdotal» (n. 10a) ou da «comunidade sacerdotal» (n. 11a). E o documento explicita também, com notável generosidade, a ação propriamente sacerdotal dos leigos:

- para oferecer sacrifícios espirituais em todas as obras do homem cristão (n. 10a);
- para proclamar as grandezas d'Aquêle que das trevas os chamou para a luz (n. 10a);
- para perseverar em oração e juntos louvar a Deus (n. 10a);
- para se oferecer a si mesmos como *hóstia* viva, santa e agradável a Deus (n. 10a);
- para participar na oblação da Eucaristia (n. 10a, 11a e o n. 48 da Constituição sobre a S. Liturgia);
- na recepção dos sacramentos (n. 10 e mais explicitamente o n. 11), na oração, na ação de graças, pelo testemunho de uma vida santa, pela abnegação e pela caridade ativa (n. 10).

Riquíssima é a perspectiva oferecida no n. 34b: «Escolhidos por Cristo e ungidos pelo Espírito Santo, os leigos são admiravelmente chamados e munidos para que nêles se produzam sempre mais abundantes os frutos do Espírito. Pois todas as suas obras, preces e iniciativas apostólicas, sua vida conjugal e familiar, seu trabalho cotidiano, seu descanso do corpo e da alma, se praticados no Espírito, e até mesmo os incômodos da vida pacientemente suportados tornam-se *hóstias*

espirituais, agradáveis a Deus, por Jesus Cristo, hóstias que são piedosamente oferecidas ao Pai com a oblação do Senhor na celebração da Eucaristia». E' assim, conclui o Concílio, que os leigos, «agindo santamente como adoradores, consagram a Deus o próprio mundo».

Eis, pois, uma imagem comovente, santa e profundamente cristã, que o Concílio nos oferece, e à qual devemos habituar-nos muito mais, quadro que deverá ser o fundo constante de nossa vida cotidiana e que nos há de inserir mais e mais conscientemente nesta maravilhosa comunidade sacerdotal que é o povo santo de Deus: lá está êle, o leigo agora consciente de sua elevação, na Santa Missa, para colocar sôbre a patena do celebrante suas obras, suas iniciativas, seus planos e desejos, sua vida conjugal e familiar, seu descanso e recreio, suas alegrias e dificuldades — tudo isso transformado em hóstias espirituais, tudo isso unido à Vítima Divina, tudo isso oferecido a Deus «per Ipsum, cum Ipso et in Ipso», para dar a Deus tôda honra e tôda glória. Eis em que consiste essencialmente nossa participação viva e consciente no sacerdócio de Cristo.

Pois o povo sacerdotal de Deus é e deve ser sobretudo e antes de tudo um povo santo. A LG dedica todo um capítulo à «vocalção universal à santidade na Igreja» (cap. V) e repetidas vêzes nela insiste, com expressões absolutamente universais: «Na Igreja todos, quer pertençam à hierarquia, quer sejam por ela apascentados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: «Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação» (n. 39); «a todos e a cada um dos discípulos de qualquer condição o Senhor Jesus pregou a santidade de vida» (n. 40); «todos os fiéis cristãos de qualquer estado ou ordem são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição na caridade» (n. 40b/102); «todos os fiéis cristãos são convidados e obrigados a procurar a santidade e a perfeição do próprio estado» (n. 42e/114). «Pois sôbre todos o Senhor enviou o Espírito Santo para que interiormente os movesse a amarem a Deus com todo o coração, tôda a alma, tôda a mente e tôda a sua fôrça e para que se amassem mütuamente como Cristo os amou» (n. 40a/101). E porque todos se tornaram verdadeiramente filhos de Deus, participantes da natureza divina e porque foram feitos realmente santos, por isso deve guardar e aperfeiçoar em sua vida a santidade que receberam, devem viver como santos e escolhidos de Deus, devem revestir-se de sentimentos de compaixão, bondade, humildade, mansidão, longanimidade e devem produzir os frutos do Espírito. E os frutos do Espírito, segundo Gál 5,22, são: caridade, alegria, paz, lon-

ganimidade, afabilidade, bondade, fidelidade, mansidão, continência.

Apenas assim estarão em condições de exercer eficientemente seu apostolado. Pois a eficácia de todo o apostolado dependerá da união com Cristo, «que é a Luz do mundo, do qual procedemos, por quem vivemos e para quem tendemos» (n. 3). Ou exerceremos nosso apostolado em união com Cristo, ou nada faremos: «Permanecei em mim como eu em vós... Aquêles que permanece em mim e eu nêle, êsse dá muito fruto, porque sem mim nada podeis fazer» (Jo 15,4-5).

Êste apostolado de santificação é, para os leigos, mais individual e familiar. No n. 11b (cap. II) lembra a LG que os cônjuges cristãos, em virtude do sacramento do Matrimônio, «ajudam-se a santificar-se mutuamente na vida conjugal bem como na aceitação e educação dos filhos e têm para isso no seu estado e função um dom especial dentro do Povo de Deus». E' neste contexto que o Concílio qualifica a casa familiar como «uma espécie de Igreja doméstica», na qual os pais devem ser para os filhos, pela palavra e pelo exemplo, os primeiros arautos da fé cristã. No n. 41e (cap. V) a LG volta ao mesmo assunto: «Os esposos e os pais cristãos devem seguir o próprio caminho, em amor fiel. Ajudem-se mutuamente a conservar a graça no decurso de tôda a vida. Impregnem a prole amorosamente recebida de Deus com as doutrinas cristãs e as virtudes evangélicas. Pois assim apresentam a todos um exemplo de incansável e generoso amor, edificam a fraternidade da caridade e tornam-se testemunhas e cooperadores da fecundidade da Mãe Igreja, em sinal e participação daquele amor com que Cristo amou Sua Espôsa e por ela Se entregou».

Falando do apostolado de santificação a ser exercido diretamente pelos leigos, não podemos não esquecer a determinação do n. 79 da Constituição litúrgica: Que alguns sacramentais possam ser administrados também por leigos. Esta importante resolução conciliar ainda não foi regulamentada pelo Conselho litúrgico pós-conciliar. Assim não me parece distante o dia em que o pai ou a mãe, no exercício de sua participação no sacerdócio de Cristo, possa, de modo oficial e solene, abençoar a comida antes das refeições, a lavoura antes da colheita, os instrumentos de trabalho, ou a própria casa, os filhos...

4. O POVO PROFÉTICO DE DEUS E SEU APOSTOLADO DE EVANGELIZAÇÃO

Segundo a LG os leigos participam também do múnus profético de Cristo (cf. nn. 12, 31 e 35). Como temos no nôvo

Testamento um só sumo e eterno Sacerdote, um só Pontífice e Mediador: Cristo que é Sacerdote para sempre, no qual, de maneira diversa e em graus diferentes, participam todos os batizados, assim temos também um só Profeta e Mestre: Cristo que é a luz do mundo, no qual também participam todos os batizados de maneira diversa e em graus diferentes: «Cristo, o grande Profeta que proclamou o Reino do Pai, quer pelo testemunho da vida, quer pela força da palavra, continuamente exerce seu múnus profético até à plena manifestação da glória. Ele o faz não só através da Hierarquia que ensina em Seu nome e com Seu poder, mas também através dos leigos aos quais por isso constituiu testemunhas e ornou com o senso da fé e a graça da palavra, para que brilhe a força do Evangelho na vida cotidiana, familiar e social» (n. 35a/88).

Estamos aqui mais uma vez diante de um texto conciliar fundamental. Já logo no início do cap. IV afirmara a LG que os sacros Pastôres «não foram instituídos por Cristo com o fim de concentrarem em si sòzinhos tôda a missão salvífica da Igreja no mundo»; e que é dever deles «reconhecer nos fiéis suas atribuições e carismas, para que todos cooperem na obra comum» (n. 30). Desta necessidade de reconhecimento da responsabilidade dos leigos na Igreja, por parte dos sacros Pastôres, fala o documento também no n. 37, e com bastante ênfase. Mas aqui, no n. 35, o Concílio declara explicitamente que Cristo continua a exercer Seu múnus profético «não apenas através da Hierarquia, mas também através dos leigos»; e que, para poderem mais aptamente participar desta missão profética de Cristo e para que desta maneira reluz a força do Evangelho na vida cotidiana, familiar e social, os leigos foram constituídos por Cristo testemunhas (*et testes constituit*), dêle receberam o senso da fé (*et sensu fidei instruit*) e a graça da palavra (*et gratia verbi instruit*).

Et testes constituit: Não só os hierarcas, também os leigos são testemunhas de Cristo, instituídos como tais e para esta função. O documento conciliar insiste muitas vezes nisso. Eis alguns exemplos:

— Por tôda parte dêem testemunho de Cristo. E aos que pedirem dêem as razões de sua esperança (n. 10a).

— Devem dar o testemunho de uma vida santa (n. 10a).

— Pelo batismo são obrigados a professar diante dos homens a fé que receberam de Deus pela Igreja (n. 11a).

— Pela confirmação são de modo especial enriquecidos com a força do Espírito Santo e assim mais estreitamente obrigados à fé que, como verdadeiras testemunhas de Cristo, devem difundir e defender por palavras e obras (n. 11a).

— Manifestem Cristo aos outros, especialmente pelo testemunho de sua vida resplandecente em fé, esperança e caridade (n. 30).

— Todo o leigo é ao mesmo tempo testemunha e instrumento vivo da missão da própria Igreja (n. 33).

— Os leigos se apresentam como filhos da promessa quando, fortes na fé e esperança, aproveitam o momento presente e esperam a glória futura pela paciência. E não escondam esta esperança no íntimo da alma, mas pela renovação continua e pela luta contra os dominadores do mundo das trevas, contra os espíritos da malícia, exprimam-na nas estruturas da vida secular (n. 35).

— Com a vida da fé conjuguem intrêpidamente a profissão da fé. Esta evangelização, isto é, êste anunciar de Cristo por um testemunho vivo e pela palavra falada, adquire características específicas e eficácia particular pelo fato de se realizar nas condições comuns do século (n. 35).

E é sobretudo, mais uma vez, na vida matrimonial e familiar que êste tipo de apostolado é exercido pelos leigos: «Lá existe o exercício e a escola insigne do apostolado dos leigos, onde a religião cristã invade tôda a instituição da vida e dia a dia mais e mais a transforma. Lá os cônjuges têm uma vocação própria, para que sejam mutuamente e para os filhos testemunhas da fé e do amor de Cristo. A família cristã proclama em alta voz tanto as presentes virtudes do Reino de Deus quanto a esperança da vida feliz. Assim pelo exemplo e testemunho argúi o mundo de pecado e ilumina aquêles que procuram a verdade» (n. 35).

Note-se também como, em todos êstes textos, o Concílio insiste nas virtudes teologais da fé, esperança e caridade. Sobre tudo também na esperança, que é a virtude básica, mas bastante esquecida. O mundo de hoje, dominado por sentimentos de angústia, de medo e de desespero, tem imensa necessidade de esperança. E' por isso que, especialmente hoje, os leigos devem ser as testemunhas vivas da esperança cristã: aos que as solicitarem devem dar as razões de sua esperança (n. 10); e não devem escondê-la no íntimo da alma, mas exprimi-la nas estruturas da vida secular (n. 35), de tal modo que sobretudo a família cristã proclame em alta voz a esperança da vida feliz (n. 35). Então os outros, os desesperados, os torturados pela angústia, sentir-se-ão atraídos para a mesma vida feliz na fé, na esperança e na caridade. E isto é apostolado. Assim serão os leigos luz do mundo e sal da terra.

Et sensu fidei instruit: munuiu-os com o senso da fé (n. 35a/88). O sujeito da frase é Cristo: Cristo infundiu nos leigos o senso da fé para fazê-los assim mais aptamente participantes de seu múnus profético. Já no cap. II, n. 12, num contexto semelhante (falava-se da participação do povo de Deus em

geral na missão profética de Cristo), o documento conciliar dera uma exposição sumária acerca do senso da fé no povo cristão: por causa da «unção do Santo» (cf. 1Jo 2,20 e 27) têm os batizados o senso sobrenatural da fé: uma peculiar propriedade pela qual o conjunto não pode enganar-se no ato de fé, recebe a palavra de Deus, apegase indefectivelmente a ela, penetra-lhe mais profundamente e aplica-a na vida. Neste parágrafo ensina o Concílio que o senso da fé é «excitado e sustentado pelo Espírito da verdade»; e que seus maravilhosos efeitos são produzidos «sub ductu sacri magisterii», sob a direção do sagrado magistério da Igreja, fielmente aceito pelo Povo de Deus.

Como o Concílio o entende, o senso da fé nos cristãos (e portanto também nos leigos) não é simplesmente o ato de fé na palavra de Deus tal como é conservada e infalivelmente ensinada pela autoridade magisterial da Igreja. Em todos, «desde os Bispos até os últimos fiéis leigos» (o próprio documento conciliar cita estas insistentes palavras de S. Agostinho), o senso da fé é excitado e sustentado pelo Espírito Santo (e não pelo ensinamento do Magistério Eclesiástico). E é ainda por esta mesma ação divina que cada alma fiel recebe a palavra de Deus, apegase indefectivelmente a ela, penetra-a mais profundamente e procura aplicá-la na vida. Em tudo isso a ação magisterial da Igreja tem apenas a função de dirigir ou orientar («sub ductu magisterii»). Doutrina semelhante e suposta pela LG no n. 19, quando diz que os Apóstolos, ao pregarem por toda parte o Evangelho, «aceito pelos ouvintes por obra do Espírito Santo», congregaram a Igreja universal.

Et gratia verbi instruit: Cristo deu aos leigos também a graça da palavra, sempre com o fim de torná-los participantes mais aptos de seu múnus profético (cf. n. 35a/88). Neste contexto o documento conciliar não explica o que se deve entender por «gratia verbi». Mas o fato de estar imediatamente ligado ao «sensus fidei», nos remete ao mesmo n. 12b do cap. II que, depois de falar do senso da fé, expõe a doutrina do Concílio acerca dos carismas do Espírito Santo no povo cristão. O texto é bastante claro: «Não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o Povo de Deus e o orna de virtudes, mas, repartindo seus dons 'a cada um como lhe apraz' (1Cor 12,11), distribui também entre os fiéis de qualquer ordem graças especiais. Por elas os torna aptos e prontos a tomarem sobre si os vários trabalhos e ofícios que contribuem para a renovação e o maior incremento da Igreja, segundo estas palavras: 'A cada um é dada a manifestação do Espírito para utilidade comum' (1Cor 12,7)».

Note-se aqui que o texto conciliar distingue entre a ação do Espírito Santo através dos sacramentos e dos ministérios e a ação do Espírito Santo através dos carismas: pode, pois, haver ação divina não ligada nem aos sacramentos, nem ao ministério. O Espírito Santo não está ligado a um determinado círculo de pessoas. Falando de carismas, sucumbimos freqüentemente à tentação de ver nêles apenas dons extraordinários e estupendos, como o dom das línguas, o de curar, de fazer milagres, etc. São Paulo, que conheceu aqueles carismas um tanto espetaculares, fala também de um dom de expor as mais altas verdades religiosas ou de apresentar o ensino elementar sobre Cristo (carisma ou graça da palavra); fala do carisma da fé, da pregação, da exortação, da consolação, do serviço, do discernimento dos espíritos, de assistência aos necessitados, de administração e direção das Igrejas, etc. (cf. Rom 12 e 1Cor 12). Aos olhos de S. Paulo a Igreja de Cristo não é apenas uma boa organização administrativa: é antes de tudo um vivo conjunto de dons, carismas e serviços. O Espírito é dado a todos os batizados; a todos e a cada um distribui êle seus dons e seus carismas, «que diferem segundo a graça que nos foi dada» (Rom 12,6). E a LG continua: «Êstes carismas, quer eminentes, quer mais simples e mais amplamente difundidos, devem ser recebidos com gratidão e consolação, pois que são perfeitamente acomodados e úteis às necessidades da Igreja. Os dons extraordinários, todavia, não devem ser temerariamente pedidos, nem dêles devem presunçosamente ser esperados frutos de obras apostólicas. O juízo sobre sua autenticidade e seu ordenado exercício compete aos que governam a Igreja. A êles em especial cabe não extinguir o Espírito, mas provar tôdas as coisas e ficar com o que é bom (cf. 1Tes 5,12 e 19-21)». Mais adiante, no n. 30, lembra o documento aos pastôres o dever de também «reconhecer os carismas dos fiéis». E aos presbíteros recomenda o Concílio que «reconheçam com alegria e incentivem com entusiasmo os multiformes carismas dos leigos, dos modestos aos mais elevados» (PO 9b/1170).

A «graça da palavra», pois, com que Cristo munuiu os leigos para que mais facilmente participassem de Sua missão profética e para que a força do Evangelho brilhasse mais na vida cotidiana, familiar e social (cf. n. 35), é um dom especial do Espírito Santo, que não faltará a quem sinceramente se dedicar ao apostolado da Evangelização. Pois muitas vezes não basta o simples apostolado do testemunho. Falando dos efeitos da Confirmação, ensina o Concílio que por êste sacramento os fiéis são enriquecidos de especial força do Espírito Santo «e assim

mais estreitamente obrigados à fé que, como verdadeiras testemunhas de Cristo, devem difundir e defender, tanto por palavras como por obras» (n. 11a). E outra vez, discorrendo sobre a índole missionária da Igreja, declara a LG que «incumbe a cada discípulo de Cristo o dever de disseminar a fé» (n. 17). E, quando, no n. 35, fala diretamente da participação dos leigos no múnus profético de Cristo, o Concílio menciona explicitamente a «evangelização pela palavra falada». E o mesmo n. 35d/90 termina com uma oportuna e mesmo necessária admoestação: «Por esta razão os leigos diligentemente procurem um conhecimento mais profundo da verdade revelada e instantaneamente peçam a Deus o dom da sabedoria». E assim se poderá dizer de cada leigo o que o evangelista disse de João Batista: «Non erat ille lux, sed ut testimonium perhiberet de lumine», êle não era a Luz, mas veio para dar testemunho da Luz.

5. O POVO RÉGIO DE DEUS E SEUS APOSTOLADO DE ANIMAÇÃO

Cristo é nosso eterno Sacerdote, único Mediador e sumo Pontífice e n'Ele foram inseridos todos os batizados, que se tornaram assim o Povo Sacerdotal de Deus; Cristo é nosso grande Profeta, exclusivo Mestre e a radiante Luz do mundo e n'Ele os batizados foram inseridos para serem o Povo Profético de Deus; Cristo é nosso Rei, Pastor, Senhor e Cabeça e n'Ele fomos inseridos para sermos o Povo Régio de Deus. «Foi para isso que Deus enviou Seu Filho, a quem constituiu herdeiro de tôdas as coisas, para que Êle fôsse Mestre, Rei e Sacerdote de todos, Cabeça de nôvo e universal Povo dos filhos de Deus» (n. 13a). O n. 31a da LG afirma expressamente que, pelo batismo, os fiéis participam também do múnus régio de Cristo; e todo o n. 36 é dedicado a êste assunto. Depois de nos lembrar que a Êle tôdas as coisas estão sujeitas até que submeta tôdas as criaturas ao Pai, para que Deus seja tudo em todos, o Concílio declara que o Divino Rei «comunicou êste poder aos discípulos». Devem êles primeiro vencer em si o reino do pecado, pela abnegação de si mesmos e por uma vida santa, para conquistarem desta maneira a necessária liberdade interior e o domínio sobre si mesmos. E' a suposição fundamental para podermos exercer nossa participação na missão régia de Cristo: liberdade de ordem espiritual, que encontra em si a força para se vencer a si mesmo.

Mas o Senhor quer dilatar «também através dos fiéis leigos Seu reino, reino de verdade e vida, reino de santidade e graça, reino de justiça, amor e paz, reino no qual a própria

criatura irracional será libertada do jugo da corrupção para a liberdade gloriosa dos filhos de Deus» (n. 36a/91). A cooperação neste serviço régio, todavia, supõe uma concepção cristã da vida e do mundo, um conhecimento profundo de toda a criação, seu valor e seu destino eterno. É a razão por que o Concílio continua: «Por isso os fiéis devem reconhecer a natureza íntima de toda a criatura, seu valor e sua ordenação ao louvor de Deus». Imbuídos desta concepção cristã do mundo, poderão os leigos iniciar o seu apostolado mais específico: o da animação, o esforço de informar com o espírito cristão a mente e os costumes, as leis e as instituições sociais ou comunitárias. É o apostolado da restauração da ordem temporal. Esta ordem inclui os bens da vida, da família, da cultura, da economia, da arte, das profissões, da política nacional e das relações internacionais, sua evolução e seu progresso (cf. AA 7b/1356). E tudo isso não tem apenas um valor subsidiário ordenado ao fim último do homem: a ordem temporal possui seu valor próprio, sua autonomia, sua finalidade natural, suas leis e sua importância em benefício do homem. Na medida, porém, em que as coisas da ordem temporal estão a serviço do homem, Deus quis elevá-las também à ordem sobrenatural, em Cristo Jesus, «para que Ele seja em tudo o primeiro» (Col 1,18). É preciso, ainda, reconhecer que a ordem temporal foi gravemente viciada pelo homem: muitos caíram na idolatria da ordem temporal, tornando-se seus escravos em vez de serem seus senhores. Daí a necessidade do apostolado da restauração da ordem temporal, ou o apostolado da animação. «Aos leigos cabe de maneira especial — diz a LG no n. 31b/77 — iluminar e ordenar de tal modo todas as coisas temporais, às quais estão intimamente unidos, que elas continuamente se façam e cresçam segundo Cristo, para louvor do Criador e Redentor». E no n. 36b/92 insiste o documento conciliar: «O mundo seja imbuído do espírito de Cristo e na justiça, caridade e paz atinja mais eficazmente seu fim. No desempenho deste dever de alcance mundial compete aos leigos a principal responsabilidade (*in quo officio universaliter adimplendo laici praecipuum locum obtinent*). Por isso, por sua competência nas disciplinas profanas e por sua atividade elevada intrinsecamente pela graça de Cristo, colaborem eficazmente para que os bens criados sejam aperfeiçoados pelo trabalho humano, pela técnica e pela cultura para o benefício de todos, segundo o plano do Criador e à luz de seu Verbo». Devem eles sanar as instituições e condições do mundo, de modo que tudo se conforme com a justiça e favoreça o exercício das virtudes. Assim impregnam de valor moral a

cultura e as obras humanas, preparam o campo do mundo para a palavra divina e abrem largamente as portas da Igreja pelas quais entre no mundo a mensagem da paz.

Nota, contudo, o Concílio que, mesmo mantendo a nítida e necessária distinção entre os direitos e deveres que temos enquanto agregados à Igreja e enquanto membros da sociedade humana, os leigos tenham sempre presente que «em qualquer situação temporal devem ser conduzidos pela consciência cristã, uma vez que nenhuma atividade humana, nem mesmo nas coisas temporais, pode ser subtraída ao domínio de Deus» (36d/94).

Segundo a ciência, competência e habilidade de cada qual, têm os leigos o direito e por vezes até o dever de exprimir sua opinião acêrca das coisas que se relacionam com o bem da Igreja. E isso com veracidade, coragem, prudência, reverência e caridade (37a/95). Observe-se a palavra «coragem», *in fortitudine*, que foi expressamente mantida no texto conciliar, apesar do protesto de alguns Bispos. E os Padres Conciliares, neste mesmo n. 37, dão às autoridades eclesiásticas a seguinte grave recomendação: «Os sagrados Pastores reconheçam e promovam a dignidade e a responsabilidade dos leigos na Igreja. De boa vontade utilizem-se de seu prudente conselho. Com confiança entreguem-lhes ofícios no serviço da Igreja. E deixem-lhes liberdade e raio de ação. Encorajem-nos até para empreender outras obras por iniciativa própria. Com amor paterno considerem atentamente em Cristo as iniciativas, os votos e os desejos propostos pelos leigos. Respeitosamente reconheçam os Pastores a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre» (37c/97). Em outro documento o Concílio recomenda aos padres que «reconheçam e promovam sinceramente a dignidade dos leigos e suas incumbências na missão da Igreja. Acatem conscienciosamente a justa liberdade que é quinhão de todos na cidade terrestre. Ouçam com gosto os leigos, apreciando fraternalmente os seus desejos, reconhecendo sua experiência e competência nos campos da atividade humana, para poderem junto com eles verificar os sinais dos tempos... Entreguem com confiança tarefa aos leigos para o serviço da Igreja, deixando-lhes liberdade e possibilidade de agir, convidando-os mesmo oportunamente a enfrentar obras também por sua iniciativa» (PO 9b/1170).

E conclui assim o Concílio o importante n. 37: «Desta convivência familiar entre Leigos e Pastores se esperam muitos bens para a Igreja. Pois assim nos Leigos é reforçado o senso da própria responsabilidade, é favorecido seu entusiasmo e mais facilmente os talentos dos leigos se unirão aos esforços dos Pas-

tôres. Estes, por sua vez, ajudados pela experiência dos Leigos, podem decidir-se mais clara e competentemente tanto nas coisas espirituais como nas temporais. E assim a Igreja inteira, robustecida por todos os seus membros, cumpre mais eficientemente sua missão em prol da vida do mundo».

O apostolado da animação é enfim explicitamente descrito no último parágrafo do cap. IV, no n. 38: «Cada leigo individualmente deve ser perante o mundo uma testemunha da ressurreição e vida do Senhor Jesus e sinal do Deus vivo. Todos juntos e cada um na medida das suas possibilidades devem alimentar o mundo com frutos espirituais (cf. Gál 5,22). Devem difundir no mundo aquele espírito pelo qual são animados os pobres, os mansos e os pacíficos que o Senhor no Evangelho proclamou bem-aventurados (cf. Mt 5,3-9). Numa palavra, 'o que a alma é no corpo, isto sejam no mundo os cristãos'».

A COMUNHÃO ECLESIAL DEPOIS DA MORTE

A IGREJA PARA ALÉM DA MORTE

Todos os que na Igreja se unem vitalmente com Cristo e Seu Espírito por êstes mesmos laços estão também unidos entre si e constituem uma *koinonia* ou a comunhão dos santos. Rigorosamente falando, os pecadores (isto é, aquêles nos quais não flui a vida de Cristo e que não têm Seu Espírito) não são discípulos de Cristo, embora sejam afiliados à Igreja (no n. 14b/39 ensina a *Lumen Gentium* que êles «permanecem na Igreja com o corpo mas não com a alma»). Por isso no n. 49/133, cap. VII, que trata da índole escatológica da Igreja peregrina e de sua união com a Igreja celeste, o Vaticano II divide os discípulos de Cristo em três categorias: 1) Os que ainda peregrinam na terra; 2) os que, depois da vida terrestre, devem ser purificados (*hac vita functi purificantur*); 3) os que são glorificados no céu e já vêem «claramente o próprio Deus trino e uno, assim como é».

Os que «irão para o inferno» na verdade não são discípulos de Cristo e, por isso, não há categoria especial para êles. Note-se que, por ocasião da votação modificativa, um Padre Conciliar (Modo n. 40) pediu um texto mais claro no qual se declarasse a existência real de condenados ao inferno: «Unus Pater vult aliquam sententiam introduci ex qua appareat *reprobos de facto haberi* (ne damnatio ut mera hypothesis maneat)». A Comissão Teológica respondeu que semelhante desejo não cabe neste n. 49, e que no anterior (n. 48), quando se fala do inferno, são citados textos de Cristo «quibus Dominus ipse in forma grammaticaliter futura de reprobis loquitur».

Ensina então o Concílio que todos juntos (as mencionadas três categorias) formam uma unidade (ou, como se diz no início do n. 50, a «comunhão de todo o Corpo Místico de Jesus

Cristo»; o Concílio evita a expressão «*communio sanctorum*»), «pois todos quantos são de Cristo, tendo o Seu Espírito, congregam-se numa só Igreja e n'Ele estão unidos entre si». Portanto a morte não significa interrupção da comunhão eclesial. A comunicação dos bens espirituais (*spiritualium rerum communicatio*) ou, como se diz no n. 51a/138, o *vitale consortium*, não só não é interrompido, mas é até fortalecido. Pois, argumenta o Concílio, pelo fato de estarem os habitantes do céu mais intimamente unidos e identificados com Cristo, êles consolidam mais eficazmente a Igreja na santidade, enobrecem o culto que a Igreja oferece aqui na terra e contribuem de muitas maneiras para a sua mais ampla edificação.

Neste contexto doutrinário alguns Padres Conciliares sugeriram (no Modo n. 35) que se dissesse também uma palavra mais clara sobre a *evocação dos espíritos* ou o Espiritismo, porquanto temiam que a doutrina sobre nossa comunicação espiritual com os falecidos pudesse dar azo a interpretações do tipo espiritista. Por isso a Comissão acrescentou ao texto a nota n. 2, remetendo a vários documentos anteriores da Santa Sé «contra qualquer forma de evocação dos espíritos», coisa que, declara a Comissão, nada tem a ver com a «sobrenatural comunhão dos Santos». A Comissão define então mais claramente o que se proíbe no Espiritismo: «A evocação pela qual se pretende provocar, por meios humanos, uma comunicação perceptível com os espíritos ou as almas separadas, com o fim de obter mensagens ou outros tipos de auxílio». Por sua importância para nós, vale a pena ler o texto exato em latim: «... *Evocatione illa qua cum spiritibus vel animabus separatis sensibilis communicatio humanis industriis provocari intenditur ad varias notitias variaeque auxilia consequenda*». Como se vê por esta descrição, o essencial de uma comunicação do tipo espiritista é pretender *provocar com meios humanos uma comunicação perceptível* com os espíritos ou as almas separadas. Comunicações não provocadas por meios humanos (por exemplo: aparições espontâneas), ou comunicações não perceptíveis (por exemplo: invocação dos santos ou das almas) não são espiritistas. O Vaticano II nos remete então aos documentos anteriores da Santa Sé (já no dia 27-9-1258 o Papa Alexandre IV falara disso), principalmente à declaração de 4-8-1856 e à resposta de 24-4-1917. Na declaração de 4-8-1856 era repetida a proibição de «evocar as almas dos mortos e pretender receber suas respostas» (era a época em que Allan Kardec e seu grupo em Paris se dedicava sistematicamente à evocação dos espíritos). Na resposta de 24-4-1917 se declarava ilícito «assistir a sessões ou manifestações espiritas, sejam elas realizadas ou não com o auxílio de um médium, com ou sem hipnotismo, sejam quais forem essas sessões ou manifestações, mesmo que aparentemente simulem honestidade ou piedade; quer interrogando almas ou espíritos, ou ouvindo-lhes as respostas, quer assistindo a elas com o protesto tácito ou expresso de não querer ter qualquer relação com espíritos malignos» (Dz 2182).

Nossas relações com os que depois desta vida terrestre ainda precisam de ser purificados (*adhuc post mortem purificantur*, diz o Concílio no n. 51a/138) deve ser entendida à luz da dou-

trina do Vaticano II sôbre a não-interrupção da comunhão eclesial pela morte e sôbre o fortalecimento (*roboratur*) da mútua comunicação dos bens espirituais. Lembra a seguir o Vaticano II que a Igreja sempre «venerou com grande piedade a memória dos defuntos e ofereceu sufrágios por êles», e cita o texto de 2Mac 12,46: «E' um pensamento santo e salutar rezar pelos defuntos para que sejam livres de seus pecados».

Na redação anterior do texto se acrescentava ainda que, com base nas inscrições nas Catacumbas romanas, nas orações pelos defuntos a Igreja confiava também nas orações dos falecidos em nosso favor: *atque vicissim se arationibus eorum sedulo commendando*. Por ocasião do voto modificativo um Padre Conciliar (Modo n. 44) sugeriu que o texto fôsse reintroduzido. Mas a Comissão respondeu negativamente «ne quæstionem disputatam videretur derimere».

No n. 51a/138 o Concílio torna a referir-se ao nosso «consórcio vital com os irmãos que ainda se purificam depois da morte» e decide propor de nôvo os decretos dos Concílios de Florença e de Trento. No decreto para os gregos o Concílio de Florença, em 1439, falara dos falecidos que têm necessidade de ser purificados e podem ser aliviados pelos sufrágios dos irmãos que estão na terra, isto é: pela santa Missa, pelas orações, esmolas e por outros exercícios de piedade (Dz 693).

Mais importante é a reafirmação das determinações doutrinárias e pastorais do Concílio de Trento. O Vaticano II nos remete ao decreto sôbre o Purgatório e ao cânon 30 do decreto sôbre a justificação. Êste cânon (de 1547) condena a quem «disser que a todo o pecador penitente, que recebeu a graça da justificação, é de tal modo perdoada a ofensa e desfeita e abolida a obrigação à pena eterna, que não lhe fica obrigação alguma de pena temporal a pagar, seja neste mundo ou no outro, no Purgatório, antes que lhe possam ser abertas as portas para o reino dos céus» (Dz 840). E o decreto tridentino sôbre o Purgatório (de 1563) cita outra vez o mencionado cânon 30, lembra a doutrina sôbre a santa Missa (de 1562), que pode ser celebrada também «pelos que morreram em Cristo e não estão plenamente purificados» (Dz 940, 950), e prescreve aos Bispos «que façam com que os fiéis mantenham e creiam a sã doutrina sôbre o Purgatório» e «sejam excluídas das pregações populares à gente simples as questões difíceis e sutis e as que não edificam nem aumentam a piedade. Igualmente não seja permitido divulgar ou discorrer sôbre assuntos duvidosos ou que trazem a aparência de falso. Sejam ainda proibidas como escandalosas e prejudiciais aquelas coisas que têm em vista provocar a curiosidade ou que rescendem a superstição ou torpe lucro...»

(Dz 983). Como se vê o Concílio de Trento foi até surpreendentemente moderado e reservado na sua posição antiprotestante em favor do Purgatório. Não na sua doutrina oficial, mas na sua prática pastoral a Igreja pós-tridentina tomou feições muito mais pronunciadas e grande número de seus pastores desobedeceu às sábias normas pastorais do Concílio de Trento.

OS SANTOS NA NOSSA COMUNHÃO

Entendemos por «Santos» os que, canonizados ou não, já estão no céu, glorificados, e vêem «claramente o próprio Deus trino e uno, assim como é» (LG 49/133); ou, segundo a explicação dada pelo Papa Bento XII na Constituição *Benedictus Deus*, de 29-1-1336 (na qual declara «definir com autoridade apostólica»: *auctoritate Apostolica diffinimus*), «vêem a essência divina, numa visão intuitiva, face a face, sem que alguma criatura lhes seja objeto intermediário de visão. A essência divina se lhes mostra imediatamente, sem véu, clara e abertamente. Por esta visão da essência divina deleitam-se; vendo e deleitando-se assim, as almas dos defuntos são realmente bem-aventuradas; possuem a vida e o descanso eternos» (Dz 530);

— os que já estão «na paz e na felicidade suprema, na pátria que brilha com a glória do Senhor» (GS 93a/520);

— os que já estão «na comunhão perpétua da incorruptível vida divina» (GS 18b/251) e já «alcançaram a verdadeira vida junto a Deus» (ib.);

— os que já realizaram sua «vocação para a comunhão com Deus» (GS 19a/252) e para a «participação na felicidade de Deus» (GS 21c/259);

— os que já estão na «comunhão da vida e da glória de Deus» (AG 2b/866);

— os que já vivem «na íntima amizade com Deus em Cristo» (AD 13b/892);

— os que já «tomaram posse do reino preparado para nós desde a criação do mundo» (cf. Mt 25,34) e entraram «para a vida eterna» (Mt 25,46);

— os que já estão na «glória que se há de manifestar em nós» (Rom 8,18);

— os que já «vivem com Cristo na glória» (cf. Gál 3,4);

— os que já «estão com Cristo» (cf. Flp 1,23);

— os que já estão na posse da «herança incorruptível, incontaminada e imarcescível, reservada no céu para nós» (cf. 1Pd 1,4);

— os que já sabem e experimentam o que significa *ser* filho de Deus e ser semelhante a Deus (cf. 1Jo 3,2).

Para entendermos a doutrina do Vaticano II sobre nossas relações com os Santos, é preciso voltar ao n. 49 da *Lumen Gentium*, no qual o Concílio nos oferece um breve mas precioso esclarecimento teológico acerca da ação dos Santos

no céu em nosso favor. Esta ação deve ser paralela à atividade intercessora de Cristo glorificado (cf. Hbr 7,24-25): é o prolongamento de Sua atividade salvífica terrestre. Assim também nos Santos: «Suas obras os seguem» (Apc 14,13). Agora, no céu, eles «apresentam (*exhibentes*) os méritos que pelo único Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, alcançaram na terra servindo ao Senhor em tudo e completando em sua própria carne o que faltava aos sofrimentos de Cristo por Seu Corpo que é a Igreja». E assim, «recebidos na pátria e presentes diante do Senhor, por Ele, com Ele e n'Ele, não cessam de interceder por nós». E o Concílio conclui: «Por conseguinte, pela sua fraterna solicitude a nossa fraqueza recebe o mais valioso auxílio» (LG 49/133).

Já antes, na Constituição litúrgica, havia ensinado o Concílio que os Santos, «chegados à perfeição pela multiforme graça de Deus e tendo já alcançado a salvação eterna, cantam nos céus o perfeito louvor de Deus e intercedem em nosso favor. Pois ao celebrar o trânsito dos Santos deste mundo para o céu a Igreja proclama o mistério pascal cumprido nêles, que com Cristo sofreram e foram glorificados; e propõe aos fiéis seus exemplos que atraem todos por Cristo ao Pai e por seus méritos [adquiridos na terra] implora os benefícios de Deus» (SC 104/696).

No capítulo sobre Nossa Senhora, principalmente nos nn. 61 e 62, o Concílio descreve mais minuciosamente esta atividade intercessora no céu. Também neste contexto o Vaticano II tem o cuidado de vincular a presente ação mediadora no céu com a anterior vida terrestre: Durante sua vida aqui na terra, Maria «cooperou na obra do Salvador para a restauração da vida sobrenatural das almas», tornando-se assim para nós «mãe na ordem da graça» (n. 61/149). E então continua o Vaticano II: «Esta maternidade de Maria na economia da graça perdura ininterruptamente, a partir do consenso que ela fielmente prestou na Anunciação, que sob a cruz resolutamente manteve, até a perpétua consumação de todos os eleitos. Assunta ao céu, não abandonou este salvífico *múnus*, mas por sua múltipla intercessão prossegue em granjear-nos os dons de salvação eterna. Por sua maternal caridade cuida dos irmãos de seu Filho, que ainda peregrinam rodeados de perigos e dificuldades, até que sejam conduzidos à feliz pátria (n. 62/150).

Aqui está evidentemente a justificação principal de nossa confiança nos Santos do céu, a razão de nossa devoção a eles e o fundamento do tradicional culto aos Santos. «Convém portanto sumamente que amemos êsses amigos e co-herdeiros de

Jesus Cristo, além disso irmãos e exímios benfeitores nossos; que rendamos as devidas graças a Deus por êles; e que os invoquemos com súplicas e que recorramos às suas orações, à sua intercessão e ao seu auxílio para impetrarmos de Deus as graças necessárias, por meio de Seu Filho Jesus Cristo, único Redentor e Salvador nosso» (LG 50c/136). A esta altura o Vaticano II tem o cuidado de acrescentar êste esclarecimento: «Pois todo o genuíno testemunho manifestado por nós aos habitantes do céu por sua própria natureza tende para Cristo e termina em Cristo, que é a 'coroa de todos os Santos', e por Ele [termina] em Deus, que é admirável nos Seus Santos e nêles é engrandecido».

Esta preocupação do Concílio de não dissociar os Santos de Cristo e Cristo de Deus aparece frequentemente também em outros documentos e em outros contextos do Vaticano II. Com isso o Concílio não pretende apenas responder a uma das mais repetidas objeções dos protestantes, mas quer sobretudo corrigir um vício que na realidade é encontradiço na nossa religiosidade popular, na qual o Santo se torna excessivamente autônomo e separado do mistério de Cristo. Quando o Santo é absolutizado, êle se transforma em ídolo e seu culto em idolatria. O que o Concílio nos ensina no capítulo sôbre Nossa Senhora vale em princípio também para os Santos e suas relações com Cristo. E o tema é suficientemente importante para merecer nossa especial atenção. Eis as ponderadas palavras do Vaticano II: «Um só é o nosso Mediador segundo as palavras do Apóstolo: 'Porque há um só Deus, também há um só Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, que se entregou para a redenção de todos' (1Tim 2,5-6). Todavia a materna missão de Maria a favor dos homens de modo algum obscurece nem diminui esta mediação única de Cristo, mas até ostenta sua potência, pois todo o salutar influxo da Bem-aventurada Virgem em favor dos homens não se origina de alguma necessidade interna mas do divino beneplácito. Flui dos superabundantes méritos de Cristo, repousa na Sua mediação, dela depende inteiramente e dela aufere tôda a fôrça. De modo algum impede mas até favorece a união imediata dos fiéis com Cristo» (LG 60/148).

Aqui estamos outra vez diante do princípio da mediação e da representação na economia divina, base de tôda a nossa eclesiologia. Absolutamente falando, haveria muitas maneiras e possibilidades de regular o relacionamento do homem com Deus. Bem se pode afirmar com o Concílio que a economia ou situação atual «não resulta de uma necessidade interna, mas da positiva

vontade de Deus». O Senhor dispôs a economia assim. E esta positiva vontade de Deus nos é conhecida pela revelação. Deus também poderia conceder-nos Seus dons imediatamente, sem mediação e até sem oração de petição ou intercessão. Mas a verdade revelada é que de fato Deus faz depender a concessão de Seus benefícios de nossa oração, intercessão, mediação e representação. «Pedi e recebereis!» Cf. Mt 7,7-16; Lc 11,9-13; Jo 16,23-24; e muitíssimos outros textos. Quem não pede não recebe. E devemos suplicar até com insistência (cf. Lc 11,5-8). Deus quer a ação das causas segundas e, na ordem da graça, espera ao menos esta mínima iniciativa de nossa parte.

Ademais, a afirmação do Apóstolo sobre o único Mediador (1Tim 2,5-6) não deve ser separada de seu contexto. Pois nos versículos imediatamente anteriores, São Paulo pede «que se façam petições, orações, súplicas e ações de graça por todos os homens. Isto é bom e agradável perante Deus». Continua então o Apóstolo, argumentando que Deus é um só e Sua vontade de salvar é universal e por isso não se deve imaginar que cada povo possa salvar-se por seus deuses próprios. E assim como há um só Deus, há também um só Mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, e não muitos mediadores, um diferente para cada povo. E' neste sentido que o Apóstolo insiste na unicidade do Mediador. Ele está longe de pensar que não haja ou não possa haver cooperação da parte dos homens na obra mediadora de Cristo, pois logo em seguida êle se apresenta a si mesmo como escolhido para ser «arauto e apóstolo, doutor dos pagãos na fé e na verdade».

E' claro que êste *munus subordinatum* (cf. LG 62c/152) da mediação dos Santos deve ser entendido sempre de «tal modo que nada derogue, nada acrescente à dignidade e eficácia de Cristo, único Mediador» (LG 62a/150). E o Concílio ilustra sua doutrina com duas comparações: «Como o [único] sacerdócio de Cristo é participado de vários modos seja pelos ministros seja pelo povo fiel, e como a indivisa bondade de Deus é realmente difundida nas criaturas de modos diversos, assim também a única mediação do Redentor não exclui mas suscita nas criaturas uma variegada cooperação que participa de uma única fonte» (LG 62b/151).

Interessamo-nos pelos Santos não apenas porque são nossos intercessores e benfeitores: êles são também exemplos para nossas vidas. «Quando olhamos para a vida dos que seguiram fielmente a Cristo, então somos incitados com novas motivações a buscar a Cidade futura (Hbr 13,14 e 11,10) e ao mesmo tempo aprendemos o caminho mais seguro pelo qual,

entre as vicissitudes do mundo, podemos chegar à perfeita união com Cristo, ou à santidade, de acôrdo com o estado e a condição de cada qual» (LG 50b/135). E aqui o Vaticano II nos manda ver e ler Hbr 13,7; Eclo 44-50; Hbr 11,3-40 e um trecho da encíclica *Mediator Dei*, de Pio XII.

Em Hbr 13,7 lemos: «Lembra-vos de vossos prepostos, que vos pregaram a palavra de Deus e, considerando o fim da sua vida, imitai-lhes a fé». Em Eclo 44-50 temos o grande elogio dos antepassados. Em Hbr 11,3-40 o Apóstolo descreve os heróis da era antiga até Cristo, que crem sem ver e morreram na fé sem ter recebido as promessas, porque não deviam ser consumados sem nós. E na encíclica *Mediator Dei* diz Pio XII: «Devemos ser imitadores dos Santos do céu, como eles foram imitadores de Cristo, cuja luz nêles reluz de variados modos. De fato, nuns brilhou o zêlo dos apóstolos, noutros a fortaleza dos heróis até à efusão do sangue; nuns resplandeceu a constante vigilância com que esperavam o Divino Redentor, noutros a virginal candura de alma e a modesta suavidade da humildade cristã; em todos ardeu uma caridade inflamada para com Deus e para com o próximo. Todos êstes ornamentos da santidade põe a Liturgia diante dos nossos olhos, para que com fruto os contemplemos e 'nos entusiasmemos com os exemplos daqueles com cujos merecimentos nos alegramos'. E' necessário, portanto, conservar 'a inocência na simplicidade, a concórdia na caridade, a modestia na humildade, a diligência no govêrno, vigilância em ajudar aos que sofrem, misericórdia em socorrer os pobres, constância em defender a verdade, justiça na severidade da disciplina, para que nada nos falte que seja exemplo de boas obras. São estas as pegadas que os Santos, ao regressar à pátria, nos deixaram, para que, seguindo na esteira dêles, alcancemos a felicidade de que gozam' (S. Beda Venerável, Hom. LXX in solemn. Omnium Sanctorum). E para que também os nossos sentidos sejam salutarmente impressionados, a Igreja quer que em nossos templos sejam expostas as imagens dos Santos, movida sempre da mesma preocupação: 'que imitemos as virtudes daqueles cujas imagens veneramos' (Missal Romano, Coleta da Missa de S. João Damasceno)».

Assim a vida dos Santos possui também para nós um autêntico valor apologético: «Na vida daqueles que, sendo homens como nós, se transformaram com mais perfeição na imagem de Cristo (cf. 2Cor 3,11), Deus manifesta ao vivo Sua presença e Sua face aos homens. Nêles Deus mesmo nos fala e nos oferece um sinal de Seu Reino, ao qual, à vista de tão grande número de testemunhas que nos rodeia (cf. Hbr 12,1) e de tal vivência do Evangelho, somos poderosamente atraídos» (LG 50b/135). Era um dos argumentos de credibilidade da Igreja para o qual já o Vaticano I (aqui citado pelo Vaticano II) chamara a nossa atenção: «A Igreja, por sua exímia santidade e inesgotável fecundidade em todos os bens... é como um estandarte que se ergue no meio das nações, que não só convida os descrentes mas também garante a seus filhos que a fé que professam se baseia em fundamento firmissimo» (Dz 1794).

E' olhando para a vida daqueles que já alcançaram a verdadeira vida junto de Deus que poderemos compreender melhor a nossa própria existência. Pois eles são a realização daquilo que nós esperamos ser. Ou como diz o Concílio numa expressiva passagem sobre a Bem-aventurada Virgem: olhando para Maria a Igreja «contempla com alegria a puríssima imagem daquilo que ela mesma anseia e espera ser» (SC 103/697). Pois «na Beatíssima Virgem a Igreja já atingiu a perfeição» (LG 65/155). Para os Santos vale essencialmente o mesmo. Nossa vida, nossa atividade, nosso sofrimento e nossa morte recebem sentido e se tornam transparentes apenas à luz da revelação divina sobre nossa vocação integral e a nossa destinação final. E' a esperança escatológica a refulgir nos Santos que nos anima, fortalece e orienta. Sem Deus e Sua revelação os enigmas da vida e da morte, da culpa e da dor continuam sem solução. Abandonado a si, o homem é para si mesmo um mistério e um problema insolúvel. «Pelo esquecimento de Deus, a própria criatura torna-se opaca» (GS 36c/311). *Criatura sine Creatore evanescit* (ib.). E os Santos são então para nós o exemplo vivo daquilo que Deus quer fazer de nós. Nêles contemplamos a realização do plano divino com relação aos homens.

NOSSO CULTO AOS SANTOS

Depois destas considerações já não nos surpreende esta declaração do Concílio na *Lumen Gentium* n. 51a/138: «O Sacrosanto Sínodo recebe com grande respeito aquela venerável fé de nossos antepassados sobre o consórcio vital com os irmãos que estão na glória celeste ou ainda se purificam após a morte e propõe de novo (*rursus proponit*) os decretos dos Sagrados Concílios Niceno II, Florentino e Tridentino».

No II Concílio de Nicéia, em 787, a Igreja tomou atitude enérgica contra os iconoclastas e consideraremos o texto quando falarmos das imagens. No Concílio de Florença, em 1439, se fala do Purgatório e já vimos a passagem. Do Concílio de Trento o Vaticano II manda ver três documentos: um sobre os Santos e dois sobre o Purgatório; êstes dois últimos já foram citados. Resta ver o texto tridentino sobre a invocação e veneração dos Santos: «Manda o Santo Concílio a todos os bispos, aos encarregados do ensino e aos que devem cuidar da pastoral, que instruam diligentemente os fiéis, sobretudo no que diz respeito à intercessão e invocação dos Santos, à veneração das suas Relíquias e ao uso legítimo das imagens, segundo o costume da Igreja Católica, recebido dos primórdios do Cristianismo, conforme o consenso comum dos Santos Padres e os decretos dos sacros Concílios. Ensinem-lhes que os Santos reinam juntamente com Cristo e oferecem a Deus suas orações pelos homens, que é bom e útil invocá-los com súplicas e recorrermos às suas orações, ao seu socorro e auxílio, para obtermos benefícios que a Deus

devem ser pedidos por intermédio de Seu Filho Jesus Cristo Nosso Senhor, único Redentor e Salvador nosso. Pensam, pois, impiamente os que dizem que os Santos, que gozam da eterna felicidade no céu, não devem ser invocados; outro tanto se diga dos que afirmam que invocá-los para que orem por cada um de nós é oposto à palavra de Deus e contrário à honra do único mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo (cf. 1Tim 2,5), ou que é estultície suplicar com palavras ou mentalmente aos que reinam no céu» (Dz 984).

Nosso texto de *Lumen Gentium* continua: «Ao mesmo tempo, porém, na sua solicitude pastoral [o Vaticano II] exorta todos os responsáveis para que, se cá ou lá se introduzirem subrepticiamente abusos, excessos ou deficiências (*abusus, excessus vel defectus*), afastem-nos ou esforcem-se diligentemente por corrigi-los, e restaurem tudo de maneira que conduzam a um mais perfeito louvor de Cristo e de Deus. Ensinem portanto aos fiéis que o autêntico culto dos Santos não consiste tanto na multiplicidade dos atos exteriores como na intensidade de nosso amor atuante, pelo qual, para maior bem nosso e da Igreja, buscamos nos Santos 'o exemplo para nossas vidas, a comunhão que nos une, a intercessão que nos ajuda'. Por outro lado, porém, instruem os fiéis que nosso relacionamento com os habitantes do céu, concebido na plena luz da fé, de nenhum modo diminui o culto latrêutico dado a Deus Pai por Cristo no Espírito Santo, mas ao contrário mais intensamente o enriquece» (LG 51a/138).

O Concílio aqui insinua a existência de «abusos, excessos e deficiências» que devem ser afastados ou corrigidos. Quem conhece nossa religiosidade popular católica não terá dificuldades em reconhecer honestamente a realidade de tais abusos e excessos, que são até freqüentes e abundantes. Seria fácil dar uma ampla lista de exemplos e só posso recomendar ao leitor interessado ver o artigo sobre «Nossas Superstições» que publiquei na REB de 1958, pp. 699-723, sobre práticas vãs e extravagantes, por vezes grotescas e brutais, e sobre orações absurdas, ridículas e muitas vezes cheias de irreverências, erros e heresias. Também a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín (1968), se ocupou bastante com este assunto no documento sobre a Pastoral Popular. Lembram os Bispos que «a expressão da religiosidade popular é fruto de uma evangelização do tempo da Conquista, com características especiais. E' uma religiosidade de votos, promessas, peregrinações e de um sem-número de devoções, baseada na recepção dos sacramentos, especialmente do batismo e da primeira comunhão, recepção que tem mais conseqüências sociais que um verdadeiro influxo na prática da vida cristã» (n. 2). Mas os nossos Bispos também advertem que, «ao julgarmos a religiosidade popular, não pode-

mos partir de uma interpretação cultural ocidentalizada das classes média e alta urbanas, mas do significado que essa religiosidade tem no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados» (n. 4). E por isso pedem «realizar estudos sérios e sistemáticos sobre a religiosidade popular e suas manifestações» (n. 10). E no documento sobre a Catequese lembram que «a religiosidade popular é um elemento válido na América Latina. Não se pode prescindir dela, pela importância, seriedade e autenticidade com que é vivida por muitas pessoas, sobretudo nos ambientes populares. A religiosidade popular pode ser ocasião ou ponto de partida para um anúncio da fé. Entretanto, impõe-se uma revisão e um estudo científico da mesma, para purificá-la de elementos que a tornem inautêntica e para valorizar seus elementos positivos» (n. 2).

Portanto — e isso parece ser extremamente importante na atual conjuntura — os reais abusos na devoção aos Santos não devem levar-nos ao outro extremo de querer acabar com esta devoção. O Vaticano II é categórico: «Os Santos sejam cultuados segundo a tradição» (SC 111a/706). E no capítulo dedicado a Nossa Senhora a Constituição *Lumen Gentium* parece tomar até um tom solene quando declara: «O Sacrossanto Sínodo ensina deliberadamente esta doutrina católica e admoesta ao mesmo tempo todos os filhos da Igreja a que generosamente promovam o culto, sobretudo o litúrgico, para com a Bem-aventurada Virgem, dêem grande valor às práticas e aos exercícios de piedade recomendados pelo Magistério no curso dos séculos e observem religiosamente o que em tempos passados foi decretado sobre o culto das imagens de Cristo, da Bem-aventurada Virgem e dos Santos» (LG 67/157). E mais uma vez o Vaticano II manda ver as determinações dos Concílios de Nicéia em 787 e de Trento em 1563.

E' o delicado tema do culto das imagens. O princípio, várias vezes reafirmado pelo atual Concílio Ecumênico, é claríssimo: *Firma maneat praxis, in ecclesiis sacras imagines fidelium venerationi proponendi*: «Firme permaneça o costume de propor nas igrejas as sagradas imagens à veneração dos fiéis» (SC 125/737). Já no VIII Concílio Ecumênico (o IV de Constantinopla, em 869-870) se dizia que a imagem é igual a um livro aberto: como o letrado lê no livro, o iletrado lê na imagem: *Quae enim in syllabis sermo, haec et scriptura, quae in coloribus est, praedicat et commendat* (Dz 337). E o VII Concílio Ecumênico (o II de Nicéia, em 787, duas vezes reafirmado pelo Vaticano II), que anatematizou os inimigos das imagens, definiu *in omni certitudine ac diligentia* que, «assim como se expõe a ima-

gem da preciosa e vivificante cruz, assim deverão ser expostas também as sagradas e santas imagens, tanto as pinturas como as de mosaico, ou de qualquer outra matéria conveniente, nas santas igrejas de Deus, nos vasos sagrados e ornamentos, nas paredes e nos quadros, nas casas e nos caminhos...» (Dz 302). E este mesmo Universal Concílio dava para isso esta razão: «Quanto enim frequentius per imaginalem formationem videntur, tanto, qui has contemplantur, alacrius eriguntur ad primitivorum earum memoriam et desiderium». E o Concílio de Trento, na XXV Sessão, em 1563, tornou a insistir com tãda a sua autoridade: «Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum Sanctorum, in templis praesertim *habendas et retinendas*...» (Dz 986).

Contudo, a Igreja não defende indistintamente qualquer culto das imagens. Não basta encher o recinto sagrado com imagens. O Concílio de Trento falava expressamente «de *legitimo* imaginum usu» (Dz 984). O que supõe a possibilidade de um uso ilegítimo e condenável. E aqui se pode pensar não apenas no evidente abuso supersticioso e fetichístico das imagens dos Santos nos terreiros e nas tendas de Umbanda e Quimbanda. Pode-se pensar também no modo como em igrejas nossas se cultuam determinadas imagens, que parecem então transformar-se em ídolos e fetiches. Lá está o devoto, sua mão estendida e colada à estátua, mantendo-se por vêzes durante longos segundos nesta posição, como se estivesse esperando a passagem de não se sabe que misterioso fluido sanante ou vivificante que emanaria da imagem e passaria através da mão e do braço para entrar no corpo e na alma do fiel... «Manda o Santo Concílio [de Trento] a todos os Bispos, aos encarregados do ensino e aos que devem cuidar das almas, que instruam diligentemente os fiéis, sobretudo no que diz respeito à intercessão e invocação dos Santos, à veneração das suas Relíquias e ao uso legítimo das imagens» (Dz 984). Em seguida o Concílio, ao falar do culto das imagens, adverte que tal honra e veneração pode ser deturpada por dois motivos: ou «porque se creia que há nelas [nas imagens] alguma divindade ou fôrça» — e com isso se condena o fetichismo — ou «porque se lhes deva pedir alguma coisa ou depositar nelas alguma confiança, como outrora os pagãos que punham suas esperanças nos ídolos» (Dz 986). Este texto é fundamental para a correta e católica compreensão do verdadeiro sentido do culto das imagens. Mas o documento de Trento é também positivo: deve-se honrar as imagens «porque a veneração tributada às imagens se refere aos protótipos que elas representam, de sorte que nas imagens que osculamos e diante das quais nos descobrimos e ajoelhamos, adoremos a Cristo e vene-

remos os Santos, representados nas imagens» (Dz 986). O Concílio de Trento tem ainda a delicada solicitude de acrescentar: «Se alguma vez acontecer que se representem e ilustrem episódios e narrações da Sagrada Escritura, como aliás é conveniente ao povo pouco instruído, ensine-se então que nem por isso é possível representar a divindade, como se a víssemos com os olhos corporais, ou a pudéssemos exprimir em côres e figuras...» (Dz 988).

No mesmo número em que o Vaticano II manda que permaneça firme o costume de propor nas igrejas imagens à veneração dos fiéis, continua o texto conciliar: «Contudo [estas imagens] sejam expostas com moderação quanto ao número, com conveniência quanto à ordem, para que não causem admiração ao povo cristão, nem favoreçam devoções menos corretas». E já no número anterior determinara o Concílio que os Bispos devem tomar providências para que «as obras de arte que repugnam à fé, aos costumes, à piedade cristã e que ofendam o verdadeiro senso religioso, quer pela deturpação das formas, quer pela insuficiência, mediocridade e simulação, sejam cuidadosamente retiradas das casas de Deus e dos demais lugares sagrados» (SC 124b/735).

Mas é sobretudo na Liturgia que se realiza de modo mais excelente nossa união com a Igreja do céu. Pois é na Liturgia que a fôrça do Espírito Santo atua sobre nós mediante os sinais sacramentais. E é na Liturgia que em exultação comum proclamamos o louvor da Divina Majestade. E' desta maneira que todos, resgatados pelo sangue de Cristo, de tãda tribo, língua, povo e nação, congregados numa só Igreja, glorificamos a Deus Uno e Trino com o mesmo cântico de louvor. A celebração do sacrifício eucarístico é o meio supremo de nossa união com o culto da Igreja celeste: é então que, unidos na mesma *koinonia*, veneramos em primeiro lugar a memória da gloriosa sempre Virgem Maria, de São José, dos Apóstolos e Mártires e de todos os Santos (LG 50c/137). Pode ser útil recordar aqui êste texto do Concílio de Trento: «Ainda que a Igreja costume celebrar às vêzes missas em honra e memória dos Santos, contudo não se diz que se lhes oferecem sacrificios, mas unicamente a Deus que os coroou. E' por isso que o sacerdote não diz: 'Ofereçovos êste sacrificio, São Pedro e São Paulo', mas, dando graças a Deus pelas vitórias dos Santos, implora o patrocínio dêles para que se dignem interceder por nós nos céus aquêles cuja memória celebramos na terra» (Dz 941,952).

Dêste modo veneramos os Santos no próprio ato de adoração a Deus e não numa forma à parte, como que em competên-

cia com o culto prestado a Deus. Dirigimo-nos aos Santos para, na companhia deles e junto com eles, louvar o Senhor e agradecer-lhe as maravilhas que Ele operou nos Santos. E assim canta a Liturgia renovada no novo Prefácio dos Santos:

Na assembléia dos Santos
Vós sois glorificado
porque, coroando seus méritos,
exaltaís Vossos dons.
Nos Vossos Santos ofereceis
um exemplo para nossas vidas,
a comunhão que nos une,
a intercessão que nos ajuda.
Assistidos por tantas testemunhas,
possamos correr com perseverança
no certame que nos é proposto,
e receber com eles a coroa imperecível,
por Cristo Nosso Senhor.

«Na Liturgia terrestre pregustamos e tomamos parte naquela Liturgia celeste que se celebra na cidade santa de Jerusalém, para a qual nos encaminhamos como peregrinos. Lá Cristo está sentado à direita de Deus como ministro do santuário e do tabernáculo verdadeiro; cantamos ao Senhor o hino de glória com todo o exército celestial; e venerando a memória dos Santos, esperamos gozar de sua companhia; aguardamos o Salvador, nosso Senhor Jesus Cristo, até que Ele, nossa vida, se manifeste e nós apareçamos com Ele na glória» (SC 8/533). E «quando Cristo aparecer e se der a gloriosa ressurreição dos mortos, a claridade de Deus iluminará a cidade celeste e o Cordeiro será sua luz (cf. Apc 21,24). Então toda a Igreja dos Santos, na felicidade suprema do amor, adorará a Deus e 'ao Cordeiro que foi imolado' (Apc 5,12), proclamando numa só voz: 'Ao que está sentado no trono e ao Cordeiro o louvor, a honra, a glória e o império pelos séculos dos séculos' (Apc 5, 12-14)» (LG 51b/136).

Será a Igreja gloriosamente consumada: «Então, como se lê nos Santos Padres, todos os justos, desde Adão, 'do justo Abel até o último eleito', serão congregados junto ao Pai na Igreja universal» (LG 2).

ABERTURA PARA O ECUMENISMO

A eclesiologia do Vaticano II é ecumênica, isto é: inserida no atual contexto histórico no qual os cristãos separados buscam a unidade visível em Cristo. Este aspecto ecumênico não foi omitido quando estudamos no Cap. II a natureza da Igreja e no Cap. V sua unidade. Mas por sua importância no momento presente merece nossa atenção especial.

«Movido pelo desejo de restaurar a unidade entre todos os discípulos de Cristo» (UR 1c/753), o Concílio Vaticano II nos deu o Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o Ecumenismo.¹ Esta «reintegração da unidade» entre todos os cristãos «é um dos objetivos principais do Sagrado Sínodo Ecumênico Vaticano Segundo» (UR 1a/751). Já na primeira e lacônica comunicação com que o *L'Osservatore Romano* de 26-27 de janeiro de 1959 anunciava ao público a intenção do Papa João XXIII de convocar um Concílio Ecumênico, se dizia: «Pelo que se refere à celebração do Concílio Ecumênico, este, segundo o pensamento do Santo Padre, não somente tende à edificação do povo cristão, mas também quer ser um convite às comunidades separadas para a busca da unidade pela qual hoje em dia muitas almas anseiam em todos os pontos da terra» (cf. REB 1959, p. 162). Eleito no dia 28-10-1958, já no dia seguinte, em sua primeira radiomensagem, quando ainda não pensava na convocação do Concílio, o Papa João XXIII dizia: «... Com igual afeto paterno abraçamos a Igreja Oriental. Abrimos também o coração e os braços a todos os que estão separados desta Sé Apostólica... Desejamos ardentemente seu retorno à casa do Pai Comum e

¹ Sobre a elaboração deste Decreto, cf. B. Kloppenburg, *Concílio Vaticano II* (Editôra Vozes), vol. III, pp. 302-406: uma crônica do primeiro e amplo debate conciliar do texto elaborado pelo Secretariado para a União dos Cristãos; vol. IV, pp. 434-445: a crônica das posteriores emendas (inclusive das últimas correções autoritativamente impostas), das votações e da promulgação no dia 21-11-1964.

repetimos por isso as palavras do Divino Redentor: Pai Santo, conserva em Teu nome os que me confiaste, para que sejam um assim como nós somos um. Venham, portanto, todos — suplicamos-lhes — com tôda boa vontade. Não retornarão a uma casa estranha, mas à própria, àquela mesma que certo tempo foi ilustrada pela insigne doutrina de seus antepassados e pelo brilho de suas virtudes». João XXIII morreu no dia 3-6-1963, antes da II Sessão do Concílio. Seu sucessor Paulo VI, na homilia pronunciada por ocasião de sua coroação, no dia 30-7-1963, retomou as esperanças ecumênicas de João XXIII quando disse: «Àqueles que, sem pertencerem à Igreja Católica, a nós estão unidos pelo vínculo de fé e de amor ao Senhor Jesus, e estão marcados pelo sêlo do único Batismo — *unus Dominus, una fides, unum baptisma* (Ef 4,5) — dirigimo-nos com um respeito forrado de imenso desejo: aquêlê mesmo desejo que, de há muito, anima muitos dêles: apressar o dia bendito que, após séculos de funestas separações, verá realizar-se perfeitamente a insistente prece de Cristo na véspera de Sua morte: *ut unum sint!* (Jo 17,11). Que êles sejam um! Com emoção recolhemos, sôbre êste ponto, a herança de Nosso inolvidável predecessor o Papa João XXIII, que, ao sôpro do Espírito, fêz nascer, nesse domínio, imensas esperanças, que consideramos como um dever e uma honra não decepçionarmos. Não mais do que êle, por certo também não alimentamos ilusões sôbre a amplitude do problema a resolver e sôbre a gravidade dos óbices a superar. Mas, fiel à recomendação do grande Apóstolo cujo nome tomamos: *veritatem facientes in caritate* (Ef 4,15), apoiado sômente nas armas da verdade e da caridade, tencionamos prosseguir o diálogo entabulado e, tanto quanto estiver em Nosso poder, fazer avançar a obra empreendida» (cf. REB 1963, p. 761). Foi com êste propósito e neste espírito que o Vaticano II nos ofereceu seu Decreto sôbre o Ecumenismo.

Depois do Concílio, o Secretariado para a União dos Cristãos nos deu ainda os seguintes documentos:

Diretório Ecumênico «Ad totam Ecclesiam», em duas partes:

— a primeira parte é de 14-5-1967 (texto em português na REB de 1967, pp. 440-453 e na coleção Documentos Pontifícios, Editôra Vozes, n. 167) e trata da instituição de Comissões Ecumênicas, da questão da validade do Batismo, do «ecumenismo espiritual» na Igreja Católica e da comunicação espiritual com os irmãos separados (oração comum, *communicatio in sacris*);

— a segunda parte foi publicada no dia 16-4-1970 (texto português completo das duas partes em SEDOC 2, cc. 1503-1530), que regula a formação para o ecumenismo no ensino superior: princípios gerais e meios para esta formação; dimensão ecumênica da formação

religiosa e teológica; normas particulares sobre a formação ecumênica; cooperação com os irmãos separados.

Reflexões e Sugestões sobre o Diálogo Ecumênico, de 15-8-1970 (texto em português na REB de 1970, pp. 949-960; SEDOC n. 31, cc. 723-736); é um documento que «não tem autoridade estritamente jurídica» e fala da natureza e da finalidade do diálogo ecumênico, de seu fundamento, de suas condições, do método, dos temas e das formas deste diálogo. — Sobre o diálogo ecumênico veja-se ainda o discurso pronunciado no Concílio no dia 9-11-1962 pelo Bispo de Smedt, em nome do Secretariado para a União dos Cristãos. Era um texto fundamental que dava 9 normas para que um documento conciliar fôsse «ecumênico» (texto português na REB de 1963, pp. 189-191). Também a terceira parte da Encíclica *Ecclesiam Suam*, de Paulo VI (cf. REB 1964, pp. 754-766) deve ser considerada como documento fundamental para o diálogo.

A intercomunhão. Documento do Secretariado para a União dos Cristãos, de 7-1-1970, reafirmando as normas do Vaticano II e do Diretório Ecumênico a respeito da comunidade in sacris e reprovando a prática da intercomunhão. Em português: REB 1970, pp. 167-170; SEDOC 2, cc. 1097-1100. Sobre isso ver também a Declaração do mesmo Secretariado de 6-10-1969, em SEDOC 1, cc. 953-954; a declaração do Grande Concílio dos Bispos da Igreja Russa Greco-Católica, em SEDOC 2, cc. 1543-1544; e a Carta do Prof. Gerard Siegwalt, com a resposta do Bispo de Estrasburgo, em SEDOC 2, cc. 1533-1543.

A Cooperação Interconfessional na Tradução da Bíblia. Documento elaborado pelo Secretariado para a União dos Cristãos e a Comissão Executiva da Aliança Bíblica Universal. Texto em português: SEDOC 1, cc. 33-42. Ver também as decisões da I Conferência Regional das Américas das Sociedades Bíblicas Reunidas, em Oaxtepec, México, em dez. de 1968, cf. REB 1969, pp. 214-215.

Testemunho Comum e Proselitismo. Chama-se também «documento de Zagorsk». É um documento redigido por um Grupo Misto de Trabalho e publicado em maio de 1970. Veja o texto português na REB 1971, 177-185; SEDOC n. 34, 1081-1088. É um texto de estudo oferecido às Igrejas para servir de base de discussão para os cristãos que procuram uma linha de conduta nas diferentes situações em que vivem e dão seu testemunho.

Catolicidade e Apostolicidade. Documento de estudo elaborado por uma subcomissão do Grupo Misto de Trabalho, em 1969. Ver SEDOC n. 29, cc. 443-468. O documento tem ainda sete apêndices: 1. «Apóstolos» no Novo Testamento; 2. Identidade, norma e mudança; 3. Ministério e Episcopado; 4. Aspecto sacramental da Apostolicidade; 5. Conciliaridade e Primado; 6. Unidade e pluralidade; 7. Igreja Local e Igreja Universal.

Valiosos são também os Relatórios do Grupo Misto de Trabalho. Sobre este Grupo, veja a Declaração de Enugu e o Discurso do Cardeal Bea, na REB de 1965, pp. 320-326. O Primeiro Relatório é de 16-2-1966 e se ocupa com questões de base, campos de colaboração e problemas particulares, como Bíblia, Páscoa, Liturgia; ver o texto na REB 1966, 441-447. O Segundo Relatório é de agosto de 1967, tratando de: a fé e o culto das Igrejas; unidade e missão; laicado e unidade; serviços dos homens; problemas particulares como proselitismo, casamentos mistos, conselhos regionais e nacionais; ver o texto em REB 1967, 997-1006.

Alguns documentos da parte protestante publicados entre nós:

Relatório definitivo apresentado pela III Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, em Nova Déli, 1961, sobre Testemunho Cristão, Proselitismo e Liberdade Religiosa. Veja o texto português no Apêndice da obra *Catolicismo e Liberdade*, Col. IDO-C/5, Editôra Vozes 1971, pp. 289-306.

A IV Conferência de «Fé e Constituição», em Montreal, julho de 1963. Veja na REB de 1964, pp. 132-143 o texto sobre Escritura, Tradição e Tradições; Culto e Unidade da Igreja de Cristo.

A posição da Comissão Central do Conselho Mundial de Igrejas sobre o Concílio Vaticano II, de fev. de 1966. Texto na REB 1966, 447-449.

Mensagem da Conferência «Igreja e Sociedade», sobre o papel da Igreja nas transformações do mundo atual. REB 1966, 904-906.

IV Assembléia do Conselho Mundial de Igrejas, reunido em Upsália, em julho de 1968. Veja-se o texto em SEDOC 1, cc. 469-512: O Espírito Santo e a Catolicidade da Igreja: Renovação e Missão; Desenvolvimento Econômico e Social; Justiça e Paz no Desenvolvimento Internacional; O Culto a Deus numa Época Secularizada; Em busca de Novos Estilos de Vida. — A declaração da mesma assembléia sobre o relacionamento do Conselho Mundial com a Igreja Católica: REB 1968, 967-968; SEDOC 1, 807-810.

As principais opções consideradas pelo Conselho Mundial de Igrejas. Conferência do Secretário Geral do Conselho E. C. Blake, falando de quatro opções: nem precipitação nem imobilismo; diante da crise da fé; a cooperação com a Igreja Católica; a serviço da comunidade mundial. Texto na REB de 1968, pp. 179-188.

Com relação ao diálogo com a Igreja Ortodoxa:

A III Conferência Pan-Ortodoxa de Rodes, em nov. de 1964: A mensagem de Paulo VI; a resposta da Conferência de Rodes; as Conclusões da Conferência. Textos na REB de 1965, pp. 124-127.

O encontro entre Paulo VI e Atenágoras I em Jerusalém, em jan. de 1964. Crônica e documentação: REB 1964, 171-175.

A absolvição das censuras e excomuniões entre Roma e Constantinopla, no dia 7-12-1965. A declaração conjunta; o Breve «Ambulate in dilectione»; o «tomo» do Patriarca Atenágoras. Crônica e documentação na REB 1966, pp. 199-202.

Diálogo de Caridade entre Roma e a Ortodoxia: Carta de Atenágoras I a Paulo VI; discurso do Metropolita Meliton; alocução de Paulo VI. Cf. REB 1965, 317-320.

Declaração Conjunta de Paulo VI e Atenágoras I, de 26-10-1967: REB 1967, pp. 975-976.

O encontro ecumênico entre Paulo VI e Atenágoras I, na Turquia, em julho de 1967. Crônica e alguma documentação: REB 1967, 655-1663.

Diálogo com a Comunhão Anglicana: O encontro entre Paulo VI e o Arcebispo de Cantuária, no dia 23-3-1966: discurso do Arcebispo Ramsay, resposta do Papa, declaração conjunta: REB 1966, 420-424. Ver também sua continuação em out. de 1966, com o discurso do Bispo Moorman e a resposta do Papa, na REB de 1966, 902-904.

Comunicado da Comissão Internacional Anglicano-Católica, de janeiro de 1970. Criada em 1967, como resultado do encontro entre o Papa e o Arcebispo, a Comissão oferece aqui um relatório sobre seus

trabalhos e os resultados. Cf. SEDOC 2, cc. 1373-1374. Veja também o comunicado oficial da reunião desta Comissão Mista em set. de 1967, na REB 1967, 1006s.

Declaração Anglicano-Católica sobre a Eucaristia. Elaborado pela Comissão Mista Americana em maio de 1967. Cf. REB 1967, 1007-1008 (veja a crônica na p. 772).

A Igreja Católica e a Federação Mundial Luterana. Documento de base para um futuro diálogo, de julho de 1966, cf. REB 1966, 63-641. Sobre a I Reunião da Comissão de Estudos Luterano-Católica, de nov. de 1967, cf. REB 1968, 204-205. Veja também o acôrdo sobre a Eucaristia entre católicos e luteranos, na REB 1968, 487-488.

Princípios para um Diálogo com as Religiões não-Cristãs: REB 1969, pp. 186-194. E' o cap. III do documento «Para o Encontro das Religiões», preparado pelo Secretariado para os não-cristãos, de junho de 1967.

Diálogo com os não-crentes. Documento do Secretariado para os não-crentes, de 28-8-1968. Fala da natureza e das condições dêste tipo de diálogo e traça algumas normas práticas. Texto em português: SEDOC 1, 797-806; e na coleção Documentos Pontifícios n. 178.

Teses para o diálogo entre Cristãos e Marxistas. Documento assinado pelo Cardeal Koenig, Presidente do Secretariado para os não-crentes, de abril de 1968. Trata-se de sete teses. Texto em SEDOC 2, 323-330. Veja também na REB de 1966, pp. 641-644, o relatório do encontro de abril de 1966 na ilha de Chiemsee, organizado pela Paulus-Gesellschaft: encontro entre cristãos e marxistas.

Estudo do Ateísmo. Documento do Secretariado para os não-crentes, de 10-7-1970. Deve servir de norma para as Comissões Episcopais encarregadas de redigir as diretrizes de formação para os seminários. Fala da realidade do ateísmo; urgência de uma informação adequada sobre esta realidade; marxismo; secularização; diálogo. Texto em português na REB de 1971, pp. 170-175.

A doutrina e as normas do Vaticano II para a nossa atitude e ação ecumênicas podem ser compendiadas nos seguintes pontos:

1. *O atual movimento ecumênico surgiu entre os cristãos por ação do Espírito Santo e não por capricho de alguns utopistas. Diz o Concílio que «por obra do Espírito Santo surgiu entre nossos irmãos separados um movimento sempre mais amplo para restaurar a unidade de todos os cristãos» (UR 1b/752). E outra vez declara que «mediante o sôpro da graça do Espírito Santo» em muitas partes do mundo, pela oração, pela palavra e por obras se fazem muitos esforços para alcançar aquela plenitude de unidade que Cristo quis para Sua Igreja (UR 4a/765). O conjunto destas iniciativas e atividades empreendidas pelos cristãos com o fim de chegar a uma unidade visível de todos os que se dizem discípulos de Cristo é o que denominamos*

«movimento ecumênico» (cf. UR 4b/766).² E' um verdadeiro «sinal dos tempos» (UR 4a/765), no qual devemos discernir a vontade do Senhor dos tempos (cf. GS 11a/232).

2. *E' dever dos católicos participar neste movimento.* O Concílio «exorta todos os fiéis católicos a que, reconhecendo os sinais dos tempos, participem diligentemente no movimento ecumênico» (UR 4a/765); e «constata com alegria que a participação dos católicos no movimento ecumênico está crescendo dia a dia» (UR 4k/775). Esta «preocupação de restabelecer a união se impõe a toda a Igreja, tanto aos fiéis como aos pastores» (UR 5/776). O Concílio, ademais, deseja que «as iniciativas dos filhos da Igreja Católica se desenvolvam unidas às dos irmãos separados» (UR 24b/829).³ Recomenda ainda aos Bispos de todo o mundo que promovam e dirijam o movimento (UR 4k/775). E o Diretório Ecumênico (II parte, cap. III, n. 2) acrescenta: «E' necessário que a Igreja Católica, para estar em condições de cumprir sua missão ecumênica, possa dispor de um número conveniente de peritos neste domínio, clérigos, religiosos e leigos dos dois sexos. E' para desejar que isto se verifique em toda parte, mesmo nas regiões cujos habitantes são na maioria católicos».

3. *Nossa ação ecumênica deve ser plena e sinceramente católica.* São palavras do próprio Concílio (UR 24a/828), que explica: «Deve ser fiel à verdade que recebemos dos Apóstolos e dos Padres; concorde com a fé que a Igreja Católica sempre tem professado; e tendente para aquela plenitude com a qual o Senhor quer que cresça o Seu Corpo no decorrer dos séculos». Com efeito, sublinha o Concílio, «nada mais estranho ao Ecumenismo do que aquêle falso irenismo, pelo qual a pureza da fé católica sofre detrimento e seu sentido genuíno e certo é obscurecido» (UR 11a/791). E' por isso que o Decreto sôbre o Ecumenismo começa com uma exposição doutrinária clara e fir-

² Um bom artigo informativo sôbre estas iniciativas no setor protestante foi escrito por Frei Guilherme Baraúna, O.F.M.: «Os Cristãos em busca da Una Sancta», na REB de 1963, pp. 39-69; sôbre o que, antes do Concílio, fez a Igreja Católica no campo ecumênico, principalmente Pio IX (por ocasião do Vaticano I), Leão XIII, o Cardeal Mercier, Pio XI e Pio XII, veja-se o artigo de Frei Bernardo Catão, O.P.: «O Esfôrço Ecumênico da Igreja Católica», na REB de 1961, pp. 303-317, que oferece também um bom elenco dos documentos pontifícios, desde os tempos de Pio IX, que apresentam um interesse especial para o ecumenismo.

³ Como as coisas mudaram na Igreja desde a Encíclica *Mortalium Animos*, de Pio XI, em janeiro de 1928! Naquele documento os ecumenistas são chamados de «panchristiani» e os católicos são rigorosamente proibidos de participar no movimento: «Nec ullo pacto catholicis licere talibus inceptis vel suffragari vel operam dare suam» (AAS 1928, p. 11).

me sobre a unidade e unicidade da Igreja (n. 2/754-759); afirma que dentro desta una e única Igreja de Cristo os cristãos infelizmente cometeram, «não sem culpa dos homens de ambas as partes», o pecado de separação (n. 3a/760); e declara que «os irmãos de nós separados, quer considerados individualmente, quer nas suas Comunidades e Igrejas, não gozam daquela unidade que Jesus Cristo quis prodigalizar a todos aqueles que regenerou e ao mesmo tempo vivificou para um só corpo e vida nova, unidade que a Sagrada Escritura e a venerável Tradição da Igreja professam. Pois — continua incisivamente o texto conciliar — unicamente por meio da Igreja Católica, que é o auxílio geral da salvação, se pode conseguir a total plenitude dos meios de salvação. Cremos que o Senhor confiou todos os bens da Nova Aliança a um único Colégio Apostólico, a cuja testa está Pedro, para constituir o único Corpo de Cristo na terra, ao qual é necessário que se incorporem plenamente todos os que de algum modo já pertencem ao Povo de Deus» (UR 3e/764). Eis aqui a formulação clara de uma doutrina bem nossa, católica. E assim terá que ser com os outros artigos de nossa fé. «E' absolutamente necessário que a doutrina completa seja exposta com tãda a clareza»: *integra doctrina lucide exponatur omnino oportet* (UR 11a/791). Só assim se evitará o real perigo do indiferentismo doutrinai que considera equivalente tôdas as posições perante o mistério de Cristo e da Igreja. Não foi por um infundado temor que Paulo VI escrevia na Encíclica *Ecclesiam Suam* n. 91: «O desejo de nos aproximarmos dos nossos irmãos não deve traduzir-se numa atenuação ou diminuição da verdade. O nosso diálogo não pode ser fraqueza nos compromissos com a fé. O apostolado não pode transigir com meias atitudes, ambíguas, quanto aos princípios teóricos e práticos característicos da nossa profissão cristã. O irenismo e o sincretismo são, no fim de contas, formas de ceticismo a respeito da fôrça e do conteúdo da Palavra de Deus que desejamos pregar». O Concílio prevê nos católicos dispostos ao diálogo ecumênico possíveis atitudes de «leviandade e imprudência» (UR 24a/828). Tenhamos consciência da realidade dêstes perigos. Só assim poderemos abrir-nos ao Ecumenismo.

4. *Entre os cristãos não-católicos também há elementos eclesiais.* A doutrina contida nesta proposição é de fundamental importância para o Ecumenismo. Mas é de certo modo novidade para a mentalidade católica pós-tridentina e antiprotestante. Para nós as comunidades não-católicas («cismáticas» e «heréticas») simplesmente não realizavam a Igreja de Cristo. Dizíamos que

unicamente a Igreja Católica é a verdadeira Igreja de Cristo e Seu Corpo Místico e, por isso, tôdas as outras são «falsas», não são a Igreja de Cristo e seus adeptos não são membros do Corpo Místico de Cristo. Era a doutrina de Pio XI na *Mortalium Animos* (1928) e de Pio XII na *Mystici Corporis* (1943) e *Humani Generis* (1950). No Cap. II, sob o título «A Igreja e as Igrejas ou Comunidades Eclesiais Separadas», já vimos como o Vaticano II corrigiu êste modo de ver na Constituição *Lumen Gentium* n. 8b/21 e, sobretudo, no Decreto *Unitatis Redintegratio* n. 3/760-763. Nestes citados documentos o Concílio recorre ao conceito de «elementos eclesiais», entendidos como valores ou «bens que todos juntos edificam e dão vida à Igreja»: *elementis seu bonis quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur* (UR 3b/761). São, pois, os elementos constitutivos da Igreja. Vale a pena notar que também os documentos do Conselho Mundial de Igrejas usa esta mesma terminologia. Imagina-se que Cristo determinou certo número de «elementos eclesiais» visíveis e invisíveis que, tomados em conjunto, constituiriam ou «construiriam» Sua Igreja. Por isso, tal como o Senhor a quis, a Igreja se realiza de modo pleno apenas onde estiverem presentes todos os elementos eclesiais determinados por Cristo. E' o que o Concílio pretende afirmar da Igreja Católica quando na *Lumen Gentium* n. 8b sustenta que a Igreja de Cristo «subsiste na Igreja Católica». Mas — e aí está a novidade na atitude ecumênica do Vaticano II — o Concílio reconhece abertamente que «fora de sua estrutura» (*extra eius compaginem*, diz a LG) ou «fora dos limites visíveis da Igreja Católica» (*extra visibilia Ecclesiae catholicae saepta*, diz UR) de fato também subsistem elementos eclesiais, em número maior ou menor, dependendo isso da condição e doutrina de cada Igreja ou Comunidade Eclesial; e que, portanto, nestas comunidades a Igreja de Cristo também se realiza, embora de modo não pleno ou imperfeito. Isso nos obriga a rever profundamente nosso modo de falar acerca dos cristãos não-católicos. Antes dizíamos simplesmente: eles se afastaram de Jesus e já não são a Igreja de Cristo; agora dizemos: eles caminham para Jesus e já são a Igreja de Cristo, mas ainda incompletamente. No Decreto *Ad Gentes* o Vaticano II pede aos neófitos: «Compenetrem-se de que seus irmãos cristãos [não-católicos] são discípulos de Cristo, regenerados pelo Batismo e participantes de muitíssimas riquezas do Povo de Deus» (15e/903). «Por isso as Igrejas e Comunidades separadas, embora pensemos que tenham deficiências [de elementos eclesiais], não se pode dizer que não tenham valor no mis-

tério da salvação ou que sejam vazias de significado, já que o Espírito de Cristo não recusa empregá-las como meios de salvação» (UR 3d/763). Pouco antes êste mesmo documento havia dito que nestas Igrejas ou Comunidades separadas há também não poucas «ações sagradas» as quais «sem qualquer dúvida podem realmente produzir a vida da graça e até mesmo devem ser consideradas como aptas para abrir as portas à comunhão salvadora» (n. 3c/762).

5. *Os católicos devem alegrar-se quando descobrem nos outros elementos eclesiais.* Trata-se mais de uma atitude de mentalidade que de doutrina. Mas é importante e de nossa parte exige conversão. E' ainda o Concílio quem o diz: «E' necessário que os católicos reconheçam com alegria e estimem os valores verdadeiramente cristãos, oriundos de um patrimônio comum, que se encontram nos irmãos separados» (UR 4k/772). Pois é justo e salutar reconhecer as riquezas de Cristo e as virtudes na vida dos outros; e Deus é sempre admirável e sublime em Suas obras. Não poucas vezes os cristãos não-católicos podem até mesmo «contribuir para a nossa edificação» (n. 4i/773). Podem ser exemplos vivos para a nossa vida cristã. Dos ortodoxos, por exemplo, poderíamos aprender o amor que têm à Liturgia (cf. UR 15a/804), a devoção que têm a Nossa Senhora e aos Santos (ib. 15b) e a rica tradição de seu monaquismo (ib. 15c). Por isso «conhecer, venerar, conservar e fomentar o riquíssimo patrimônio litúrgico e espiritual dos Orientais é de máxima importância para guardar fielmente a plenitude da Tradição Cristã e realizar a reconciliação dos Cristãos Orientais com os Ocidentais» (ib. 15e). E «com relação às tradições teológicas autênticas dos Orientais, deve-se reconhecer que elas de fato e eximamente estão radicadas nas Sagradas Escrituras; são alimentadas e expressas na vida litúrgica; são nutridas pela viva Tradição Apostólica e pelos escritos dos Padres Orientais e dos autores espirituais; e tendem para uma reta ordenação da vida e, mais ainda, para uma plena contemplação da verdade cristã» (UR 17a/810). Nesta altura o Concílio faz mesmo questão de «declarar que todo êsse patrimônio espiritual e litúrgico, disciplinar e teológico, nas suas diversas tradições, faz parte da plena catolicidade e apostolicidade da Igreja» (ib. 17b/811). Esta é a razão por que o Vaticano II «recomenda aos Pastores e fiéis da Igreja Católica que cultivem as amigáveis relações com aqueles que já não vivem no Oriente mas distantes da pátria, para que cresça a colaboração fraterna com êles em espírito de caridade, pondo de parte todo o sentimento de conflituosa rivalidade» (UR 18/812). Com relação

aos protestantes o Concílio chama a nossa atenção para seu amor e veneração da Sagrada Escritura que os leva a um constante e cuidadoso estudo da Página Sagrada (UR 21a/818). «Invocando o Espírito Santo, eles procuram nas mesmas Sagradas Escrituras a Deus que lhes fala em Cristo, preanunciado pelos Profetas, Verbo de Deus por nós encarnado. Nelas contemplam a vida de Cristo e tudo quanto o Divino Mestre ensinou e realizou pela salvação dos homens, especialmente os mistérios de Sua Morte e Ressurreição» (ib. 21b). Sua vida cristã «é alimentada pela fé em Cristo, é ajudada pela graça do Batismo e pela audição do Verbo de Deus. Manifesta-se ainda na oração particular, na meditação bíblica, na vida familiar cristã, no culto da comunidade reunida para louvar a Deus» (ib. 23a/825). «Há entre eles um vivo sentimento de justiça e uma sincera caridade para com o próximo. Esta fé operosa criou também muitas instituições para aliviar a miséria espiritual e corporal, para promover a educação da juventude, para tornar mais humanas as condições sociais da vida e para estabelecer a paz universal» (ib. 23b).

6. *Devemos conhecer melhor a mentalidade dos cristãos não-católicos.* A proposição anterior já nos mostrava que este conhecimento pode enriquecer extraordinariamente a nossa própria doutrina e vida cristã. Mas o Concílio ainda nos diz expressamente: «E' necessário conhecer as disposições dos irmãos separados. Para isso necessariamente se requer um estudo a ser feito segundo a verdade e com ânimo benévolo. Os católicos, devidamente preparados, devem adquirir um melhor conhecimento da doutrina e da história, da vida espiritual e litúrgica, da psicologia religiosa e da cultura próprias dos irmãos. Para este fim, muito úteis são os encontros com participação de ambas as partes, para estudar especialmente problemas teológicos, onde as partes se tratam de igual para igual, desde que aqueles que nêles participam sob a vigilância dos Pastores sejam verdadeiramente peritos. Dêste diálogo surgirá mais claramente qual é a verdadeira situação da Igreja Católica. Dêste modo se conhecerá melhor o pensamento dos irmãos separados e ser-lhes-á exposta com mais precisão a nossa fé» (UR 9/786).

Apenas para exemplificar como semelhantes encontros e estudos em conjunto podem levar a conclusões bastante concretas, veja-se a Declaração Anglicano-Católica sobre a Eucaristia. Trata-se de um texto final elaborado por uma comissão mista anglicano-católica dos Estados Unidos. Em sua quarta reunião, realizada em maio de 1967 em Milwaukee, Wisconsin, eles redigiram esta Declaração: «Desde os tempos da Reforma a doutrina do sacrifício eucarístico foi considerada como um obstáculo de monta para a reconciliação da Comunhão Anglicana e da

Igreja Católica Romana. Nossa Comissão está convencida de que já não ocorre isto. Estudamos atentamente os documentos do Concílio Vaticano II, o relatório da Conferência de Lambeth de 1958, a declaração publicada em 1949 pelo Departamento 'Fé e Constituição' da Igreja Protestante Episcopaliana dos Estados Unidos, bem como outros documentos sobre a posição atual de nossas duas Igrejas. Mostraram-nos todos esses textos claramente que os resultados dos estudos modernos em matéria bíblica, teológica e litúrgica tornaram em boa parte ultrapassada a polêmica de outrora. Cremos ser de maior importância para o clero e o laicato de nossas duas Igrejas saber o que têm substancialmente em comum em matéria de doutrina da Eucaristia, e construir sobre esta base à medida em que forem progredindo no diálogo. Podem subsistir desacordos doutrinários entre nossas duas Igrejas, mas não naquilo que toca à concepção do caráter sacrificial da Eucaristia». Segue então uma exposição do acordo a que chegaram. Veja-se o texto na REB de 1967, pp. 1007-1008.

A semelhante acordo chegou também uma comissão mista católico-luterana. Após dois anos de estudos e discussões concordaram nos seguintes pontos: 1) Cristo está presente na Eucaristia como o Crucificado que morreu por nossos pecados e ressuscitou para a nossa justificação; 2) a celebração da Eucaristia é um sacrifício de louvor e oferta pessoal; 3) o sacrifício da Cruz tem caráter inalterável; 4) a prática católica da oblação de Cristo na Missa constitui explicação aceitável do dom da assembléia eucarística ao poder do Espírito Santo, porque, excetuando-se Cristo, não podemos oferecer a Deus nem dádivas nem adoração; 5) a presença do sacrifício da Cruz é eficaz para perdão dos pecados e vida no mundo. Tanto protestantes como católicos concordaram em afirmar que Cristo está presente na Ceia do Senhor como verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, todo e inteiro, com Seu corpo e sangue, sob os sinais do pão e do vinho. Discutiu-se sobre o *como* da presença, e os luteranos não conseguiram aceitar totalmente a doutrina da transsubstanciação, não por ser uma forma indevida de explicação, mas por julgá-la insuficiente e capaz de levar a equívocos teológicos (cf. REB 1968, 487s).

No seu relatório de 11-3-1970 sobre os trabalhos e as esperanças do Secretariado para a União dos Cristãos disse o Card. Jan Willebrands: «É claro que o diálogo entre as Igrejas não pode continuar indefinidamente. É lícito esperar que o diálogo teológico e a colaboração prática nos levem com a ajuda da graça de Deus e em virtude da obra do Espírito Santo, num espaço de tempo mais breve ou mais longo (o qual segundo as diversidades das relações que existem entre a Igreja Católica e as Igrejas ou Comunidades eclesiais não-católicas poderia ser de 5 ou 10 anos) ao acordo sobre as verdades essenciais da fé e sobre as consequências que delas derivam» (SEDOC n. 35, c. 1206). Neste mesmo Relatório o Cardeal cita um comunicado oficial da Comissão Internacional Católico-Anglicana, no qual se afirma: «Em nenhum dos membros [da Comissão] não subsiste a menor dúvida que o objetivo final de nosso trabalho é a consecução da plena unidade orgânica entre as duas Comunhões» (ib. c. 1205).

7. Haja cuidado especial no modo e no método de formular a nossa fé. Declara o Concílio que «o modo e o método de exprimir a fé católica não devem, de forma nenhuma, transformar-se em obstáculo para o diálogo com os irmãos» (UR 11a/

791). E mais: «A fé católica deve ser explicada com profundidade e exatidão, de tal modo e com tais termos que possa de fato ser compreendida pelos irmãos separados» (UR 11b/792). O documento do Secretariado para a União dos Cristãos sobre o Diálogo Ecumênico (de 15-8-1970) observa a este respeito que «as mesmas palavras podem manifestar realidades muito diferentes, ao passo que palavras diferentes, algumas vêzes, podem exprimir a mesma realidade. Como se trata de criar uma comunicação verdadeira e total, de evitar o perigo de mal-entendidos e de não caminhar inconscientemente por caminhos paralelos, é indispensável que os participantes do diálogo, embora estejam imbuídos do espírito da Sagrada Escritura e se expressem com uma linguagem inspirada na mesma Sagrada Escritura, submetam a própria linguagem a uma hermenêutica, isto é, a um estudo crítico» (cf. REB 1970, p. 955). E note-se mais esta observação deste mesmo documento: «Por *linguagem* não se entende apenas o vocabulário, mas, principalmente, a mentalidade, a índole cultural, as categorias filosóficas, as tradições e o estilo de vida». O modo de enunciar uma doutrina não deve ser identificado com o próprio depósito da fé (cf. UR 6a/777; GS 62b/406). O Diretório Ecumênico (Parte II, cap. II, n. 5; SEDOC 2, c. 1521) esclarece: «Os estudantes devem aprender a distinguir, das doutrinas teológicas, as verdades reveladas, as quais exigem, tôdas elas, o mesmo assenso de fé. Portanto, é preciso ensiná-los a distinguir 'o depósito da fé, isto é, as verdades que estão contidas na nossa veneranda Tradição', do modo como estas mesmas verdades são enunciadas; a verdade que deve ser enunciada, dos diversos modos de a compreender e aplicar melhor (UR 17); e a Tradição Apostólica, das tradições puramente eclesiásticas. Desde o período de sua formação filosófica, os estudantes devem ser preparados a compreender a legitimidade da existência, mesmo em matéria teológica, de enunciações diversas, em razão da diversidade dos métodos e dos processos usados pelos teólogos para a compreensão e formulação das verdades divinas. Disto resulta que essas fórmulas teológicas, freqüentemente, devem ser consideradas mais como complementares que como opostas entre si». Esta última afirmação nos leva outra vez ao documento do Vaticano II *Unitatis Redintegratio*. O n. 17/810 fala da legítima diversidade na enunciação teológica das doutrinas e diz: «No estudo da verdade revelada o Oriente e o Ocidente se serviram de métodos e modos diferentes para conhecer e exprimir os mistérios divinos. Não admira por isso que alguns aspectos do mis-

tério revelado, às vezes, sejam captados mais cõngruamente e postos em melhor luz por um que por outro. Nestes casos deve-se dizer que aquelas várias fórmulas teológicas, em vez de se oporem, antes, não raro, mutuamente se completam»: *variae illae theologicae formulae non raro potius inter se compleri dicendae sunt quam opponi*. O documento sôbre o Diálogo Ecu- mênico determina ainda: «Cada um dos interlocutores deve procurar expor a doutrina da sua Comunidade de maneira construtiva, abandonando a tendência de se declarar em oposição, o que leva, geralmente, a aumentar ou, pelo menos, a enrijecer algumas posições. Nisto verifica-se uma operação purificadora; as deformações de que sofrem as nossas respectivas teologias só podem ser corrigidas a êste preço» (REB 1970, p. 957). Por isso já sublinhava o Concílio: «Importa que os futuros pastô- res e sacerdotes estejam instruídos numa teologia perfeitamente elaborada segundo êste espírito [ecumênico], não polêmicamente, sobretudo nas questões que incidem sôbre as relações entre os irmãos separados e a Igreja Católica» (UR 10b/788).

8. *O princípio da hierarquia nas verdades da doutrina católica*. Com isso nos colocamos diante de uma das mais ousa- das posições do Vaticano II. O texto que vamos considerar não estava ainda no projeto discutido na Aula Conciliar em 1963. Foi sugerido por ocasião da votação modificativa («*placet iuxta modum*») *, foi aceito pela Comissão e foi aprovado pelo Con-

* O Padre Conciliar que o apresentou justificou a emenda com estas palavras: «*Maximi momenti enim esse videtur pro dialogo oecumenico, ut tum veritates in quibus christiani conveniunt, tum illae, in quibus differunt, potius ponderentur quam numerentur. Quamvis procul dubio omnes veritates revelatae eadem fide divina tenenda sint, momentum et 'pondus' earum differt pro nexu earum cum historia salutis et mysterio Christi*». Não se sabe quem foi o autor desta emenda. Mas no dia 25-11-1963 Dom André Pangrazio, Arcebis. de Gorizia na Itália, pronunciou na Aula Conciliar um notável discurso, no qual dizia: «*Ut unitas inter christianos iam existens et simul diversitas adhuc permanens iuste diiudicetur, magni momenti mihi videtur, ut bene observetur ordo hierarchicus veritatum revelatarum, quibus mysterium Christi exprimitur, et elementorum ecclesiasticorum, quibus Ecclesia constituitur. Etiam si omnes veritates revelatae eadem fide divina credendae et omnia elementa constitutiva Ecclesiae eadem fidelitate retinenda sint, tamen non omnia eundem locum obtinent et occupant. Sunt quaedam veritates, quae pertinent ad ordinem finis, ut v. g. mysterium Ss. Trinitatis, Incarnationis Verbi et Redemptoris, caritatis et gratiae divinae erga humanitatem peccatricem, vitae aeternae in regno Dei et aliae. Aliae autem veritates sunt, quae pertinent ad ordinem mediorum salutis, ut v. g. veritates de numero septenario sacramentorum, de structura hierarchica Ecclesiae, de successione apostolica, de primatu Romani Pontificis et aliae. Hae veritates media respiciunt, quae Ecclesiae a Christo collata sunt pro via peregrinationis suae terrestri; post hanc autem cessant. Iamvero diversitates doctrinales inter christianos minus respiciunt veritates illas primarias pertinentes ad ordinem finis, sed potius illas, quae pertinent ad ordinem mediorum et primariis sine dubio subordinatae sunt. Unitas vero christia-*

cílio no dia 11-11-1964 (120ª Congregação Geral) por 2.021 contra 85 votos.* E assim diz o Concílio: «No diálogo ecumênico os teólogos católicos, permanecendo fiéis à doutrina da Igreja, ao investigar com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor à verdade, com caridade e humildade. Ao pôr em confronto as doutrinas lembrem-se que existe uma ordem ou 'hierarquia' nas verdades da doutrina católica, visto que o nexa delas com o fundamento da fé cristã é diverso»: *In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae* (UR 11c/793). Mais que enumerar a quantidade devemos ponderar a qualidade das verdades reveladas. A êste respeito diz o Diretório Ecumênico (Parte II, cap. n. 5; SEDOC 2, c. 1521): «E' preciso respeitar sempre o sentido da 'hierarquia', ou seja, da disposição por graus das verdades da doutrina católica. Embora tôdas estas verdades exijam o devido assenso da fé, não ocupam o mesmo lugar e não revestem a mesma importância no mistério revelado em Jesus Cristo, como se fôsem os seus centros, uma vez que a conexão que têm com o fundamento da fé cristã é diversa». E o documento sôbre o Diálogo Ecumênico fornece esta explicação: «Tanto na vida da Igreja como na sua doutrina, as realidades não se apresentam no mesmo plano. Não há dúvida que tôdas as verdades reveladas exigem a mesma adesão de fé; mas, segundo a sua maior ou menor proximidade, relativamente ao fundamento do mistério revelado, encontram-se em situações diversas umas com respeito às outras e em relações diferentes entre si. Por exemplo, o dogma da Imaculada Conceição de Maria, que não deve ser separado do que o Concílio de Éfeso declarou sôbre Maria, Mãe de Deus, para ser compreendido com exatidão, numa autêntica vida de fé, supõe o dogma da graça com a qual está relacionado, que se funda no da encarnação redentora do Verbo» (REB 1970, p. 955).

9. *A ação ecumênica dos católicos deve começar em sua própria casa.* Já na *Lumen Gentium* n. 15 afirmara o Vaticano II que, para conseguir a união dos cristãos, a Igreja «exorta seus filhos à purificação e à renovação, a fim de que brilhe mais claro o sinal de Cristo sôbre a face da Igreja». Não pou-

norum praecise consistit in communi fide et professione veritatum ad ordinem finis. Si in Schemate haec distinctio secundum hierarchiam veritatum et elementorum explicite adhiberetur, melius, ut puto, appareret unitas inter omnes christianos iam existens, et christiani omnes ut familia veritatibus primariis christianae religionis iam unita» (Do Arquivo particular).

* Cf. B. Kloppenburg, *Concilio Vaticano II*, vol. IV, pp. 442-443.

cas vêzes o comportamento e a vida de nós cristãos, e mais precisamente dos católicos, inclusive dos membros do clero, em vez de ser o luminoso sinal de Cristo Ressuscitado, é bem mais um anti-sinal. O Concílio concede lisamente que entre as causas do Ateísmo «se enumera também a reação crítica contra as religiões e em algumas regiões sobretudo contra a religião cristã. Por esta razão, nesta gênese do Ateísmo grande parte podem ter os crentes, enquanto, negligenciando a educação da fé, ou por uma exposição falaz da doutrina, ou por faltas na sua vida religiosa, moral e social, se poderia dizer que mais escondem do que manifestam a face genuína de Deus e da religião» (GS 19c/254). Assim também a atitude ou a vida pouco ou nada cristã de tantos católicos motivou não raras vêzes a desilusão dos irmãos na fé e os levou à separação. E' o pecado do escândalo. Nesta situação o primeiro remédio a ser aplicado é a correção própria. Bem sabia o Papa João XXIII que a união dos cristãos estava intimamente ligada à renovação interna da própria Igreja Católica. Já no dia 14-2-1960, dois anos antes do Concílio, dizia o idealizador do Vaticano II: «O primeiro e imediato objetivo do Concílio é apresentar ao mundo a Igreja de Deus em seu perene vigor de vida e de verdade, e com sua legislação ajustada às circunstâncias atuais, de maneira que responda cada vez mais à sua missão divina e esteja preparada para as necessidades de hoje e de amanhã. Depois, se os irmãos que se separaram e que estão também divididos entre si quiserem concretizar o comum desejo de unidade, poderemos dizer-lhes com vivo afeto: Esta é vossa casa, esta é a casa de todos os que levam o sinal de Cristo». Dois anos depois, no dia 8-3-1962, ainda antes do Concílio, João XXIII manifestava sua ansiosa esperança de ver o dia quando, terminado o Concílio, poderia dizer aos irmãos separados: «Eis que se realizou o nosso desejo de restauração, de adaptação às novas circunstâncias do mundo, em fidelidade ao testamento do Senhor. Esta é a nossa casa, a antiga casa comum aos vossos, aos nossos pais. Venite. Venite!» Também o Decreto *Unitatis Redintegratio* reconhece e proclama: «Esta renovação [da Igreja Católica] tem grande importância ecumênica» (n. 6b/778). Por isso o Concílio pede aos católicos que «com espírito atento e sincero considerem o que dentro da própria Família católica deve ser renovado e feito, para que sua vida dê um testemunho mais fiel e mais claro da doutrina e das instituições recebidas de Cristo através dos Apóstolos» (UR 4e/769). Se a Igreja Católica assim se renovar e identificar com a vontade de Cristo; se os Ortodoxos fizerem entre si o mesmo exame de consciência e sincero esforço de renovação e identifi-

cação com Cristo; se também os Protestantes procurarem assemelhar-se ao Senhor; então, quando as Igrejas tiverem terminado tão corajoso ato penitencial, os cristãos já não serão irmãos separados: todos serão ipso facto irmãos em Cristo. O que se pede a todas as Igrejas é que «examinem sua fidelidade à vontade de Cristo acerca da Igreja e, na medida do necessário, iniciem vigorosamente o trabalho de renovação e de reforma» (UR 4b/766). Promoveremos e até praticaremos a união dos cristãos na exata medida em que nos esforçarmos por viver uma vida mais pura segundo o Evangelho (cf. UR 7c/781).

10. *O diálogo é o instrumento indispensável para o encontro entre as Igrejas.* O diálogo é um dos sinais do tempo. O homem de hoje procura o diálogo como um meio privilegiado para restabelecer ou desenvolver, entre grupos e entre indivíduos, a compreensão, a estima, o respeito e o amor. E' uma exigência de um mundo que se torna dia a dia mais pluralista. A Encíclica *Ecclesiam Suam*, de Paulo VI (6-8-1964), introduziu oficialmente o diálogo na Igreja: «A Igreja Católica deve hoje tomar com renovado fervor uma posição de diálogo; e deve estar pronta a manter contacto com todos os homens de boa vontade, dentro e fora de seu âmbito próprio» (n. 97). E na *Gaudium et Spes* o Concílio declarou que o desejo de dialogar «de nossa parte não exclui ninguém, nem os que, honrando os bens admiráveis do engenho humano, contudo ainda não admitem seu Autor, nem aqueles que se opõem à Igreja e a perseguem de várias maneiras» (n. 92e/519). Entende-se por diálogo qualquer forma de encontro e comunicação entre pessoas, grupos ou comunidades com a intenção de realizar uma maior compreensão da verdade ou melhorar as relações humanas, em atmosfera de sinceridade, respeito às pessoas e recíproca confiança.* Portanto, o diálogo existe quando os interlocutores ouvem e respondem, procurando compreender e fazer-se compreender, interrogam e se deixam interrogar, manifestam o próprio parecer e acolhem o parecer dos outros, sobre uma situação, uma investigação e uma ação. Assim a reciprocidade e o interesse são os elementos essenciais do diálogo.¹ Mas o diálogo não é um fim em si próprio. Sua finalidade depende dos interlocutores. Para o diálogo ecumênico, que aqui nos interessa, o documento do Secretariado para a União dos Cristãos sobre o diálogo (de 15-8-1970) indica quatro objetivos:

* Esta é a definição formulada pelo documento do Secretariado para os não-crentes sobre o *Diálogo com os não-crentes* (cf. SEDOC 1, c. 797; ou *Documentos Pontifícios*, Editora Vozes, n. 178, p. 3).

¹ Assim o documento sobre o diálogo ecumênico elaborado pelo Secretariado para a União dos Cristãos completa a citada definição (cf. REB 1970, p. 915s). — No seu discurso de 20-3-1971 o Papa

a) Por meio do diálogo os cristãos devem progredir juntos na participação da realidade do mistério de Cristo e da Sua Igreja; assim poderão encontrar convergência entre as duas diferentes maneiras de encarar o mistério revelado e de o traduzir no seu pensamento, na sua vida e no seu testemunho;

b) por meio do diálogo, os cristãos devem aprender a dar, juntos, testemunho da missão que Jesus Cristo confiou à Sua Igreja, de modo que todos, «diante da assembléia das nações, confessem a sua fé em Deus uno e trino, no Filho de Deus encarnado, nosso Redentor e Senhor» (UR 12), e assim o mundo creia;

c) dado que o mundo formula as mesmas questões a todas as Igrejas e Comunidades eclesiais, estas, ouvindo-as juntas e compreendendo-as por meio do diálogo, sensíveis à ação do Espírito Santo, deverão procurar em comum a resposta que o Senhor espera delas para servir o mundo, principalmente onde o Evangelho ainda não foi anunciado (AG 15e/903; 29e/967);

d) no plano da vida interna, muitas Comunhões cristãs deparam com problemas semelhantes que, algumas vezes, podem ser formulados, para cada uma delas, sob aspectos diferentes, como, por exemplo, os que se referem ao laicado, ao ministério, à catequese, à família cristã, etc. O Espírito Santo não chama os cristãos a examiná-los juntos?

Vê-se assim — continua o citado documento — que o diálogo ecumênico não se limita a um nível puramente acadêmico ou conceitual; mas promovendo a mais completa comunhão entre as comunidades cristãs, o serviço comum do Evangelho e a mais estreita colaboração no plano do pensamento e da ação, contribui para transformar as mentalidades, os comportamentos e a vida cotidiana destas Comunidades. Dêste modo visa a preparar a sua unidade na confissão da fé, no seio de uma Igreja una e visível: assim, «vencidos, pouco a pouco, os obstáculos que impedem a perfeita comunhão eclesialística, todos os Cristãos poderão reunir-se na mesma celebração eucarística, naquela unidade da única Igreja que, desde o início, Cristo legou à humanidade, e que acreditamos subsistir, sem possibilidade de ter-se

Paulo VI lembra as *contrafacções do diálogo*: a inércia; o isolamento individualista; a separação de grupos isolados em si mesmos e que pretendem ser suficientes e inventar a Igreja à sua maneira, contra toda a Tradição da Escritura e dos Padres; as críticas cerradas e algumas desleais; um estilo negativo de contestação; e uma oposição surda no interior da Igreja ou uma violência espantosa que baseia os seus métodos fora do espírito cristão, inebriada pela aparência de uma eficácia imediata.

perdido, na Igreja Católica, e que esperamos crescerá cada vez mais, até ao fim dos séculos» (UR 4c/767).

11. *Nosso «ecumenismo espiritual»*. «Não há verdadeiro ecumenismo sem conversão interior» (UR 7a/779). «Esta conversão do coração e santidade de vida, juntamente com as preces particulares e públicas pela unidade dos cristãos, devem ser tidas como a alma de todo o movimento ecumênico e, com razão, podem ser chamadas de ecumenismo espiritual» (UR 8a/782). Pois «o Concílio declara estar consciente de que este santo propósito de reconciliar todos os cristãos na unidade de uma só e única Igreja de Cristo excede as forças e os dotes humanos. Por isso põe inteiramente sua esperança na oração de Cristo pela Igreja, no amor do Pai por nós e na força do Espírito Santo» (UR 14b/829). Já vimos na primeira proposição que este atual movimento ecumênico surgiu entre os cristãos por ação do Espírito Santo. O Espírito Santo é a alma da Igreja e o princípio de sua unidade. Se unidade não há, é porque não se deu o devido lugar ao Espírito Santo. O pior pecado do homem é querer substituir, ele mesmo, por sua própria ação, a do Espírito Santo. Também aqui, e sobretudo aqui, jamais havemos de perder de vista a natureza mistérica da Igreja. Nós não somos a Igreja: Cristo e Seu Espírito em nós faz a Igreja. Nós somos apenas o sacramento de Cristo, isto é: Seu sinal e Seu instrumento. Foi o que vimos quando estudamos a Constituição *Lumen Gentium*. E' sempre Cristo o sujeito principal de todas as ações eclesiais. Também dos atos verdadeiramente ecumênicos. Precisamos deixá-l'O agir livremente através de nós como dóceis instrumentos Seus. Por isso suplica o Concílio que «não se ponham obstáculos aos caminhos da Providência e não se prejudiquem os futuros impulsos do Espírito Santo» (UR 24b/829).

ÍNDICES

ÍNDICE ESCRITURÍSTICO

Antigo Testamento

Gên 1,26: 87	Sl 2,8: 121	Jer 24,7: 43
12,3: 72	8,5-7: 87	30,22: 43
18,18: 72	Ecle 3,11: 87	31,1.33: 43
22,18: 72	Sab 2,23: 87	31,31-34: 43
Ex 19,5: 42	Eclo 17,3-10: 87	Ez 11,20: 43
23,22: 42	44-50: 261	14,11: 43
Lev 16,21-22: 78	Is 1,9: 72	36,28: 43
26,9-12: 42	10,21: 72	27,23.27: 43
Dt 7,6: 42	42,1-4: 73	Dan 7,13ss: 73
7,6-8: 43	49,6: 73	Os 2,3.25: 43
14,2: 42	50,4-11: 73	Zac 8,8: 43
26,18: 42	52,13—53,12: 73s	13,9: 43
		2Mac 12,46: 256

Nôvo Testamento

Mt 4,16: 26	25,34: 257	3,8: 26
4,17: 36	25,46: 257	3,19: 26
5,3-9: 253	28,18-20: 147s	3,29: 41
5,14: 27	Mc 1,15: 36	4,20: 88
7,7-16: 260	9,33-35: 156	6,45: 132
9,15: 41	10,45: 75	8,12: 26
10,15: 24	Lc 1,79: 26	11,52: 44
10,16.17.22.24: 37	2,32: 26	12,26: 26
10,16-24: 37	5,8: 49	14,9: 49
13,24-30: 51	9,46-48: 156	15,1-5: 41
13,47-50: 51	11,5-8: 260	15,5: 22
16,18: 41	11,9-13: 260	15,4-5: 245
18,1-3: 156	12,41-46: 156	15,18-25: 37
18,18: 147	17,33: 75	16,23-24: 260
20,25-28: 156	22,19: 147	17,11: 269
22,1-4: 51	22,20: 42	17,20ss: 109
22,2-14: 41	22,24-30: 156	17,20-23: 131
22,4: 195	22,25-27: 127 187	17,21-23: 30
23,8-11: 127 187	Jo 1,5: 26	18,36: 86 120
23,8-12: 156	1,9: 26	20,21: 147s
25,1-3: 41	1,9-10: 32	At 1,9: 147
25,4: 64	1,12s: 44	1,24: 149
25,31-45: 88	1,13: 41	3,21: 35

- 4,12: 125
10,34: 19
15,14: 43
15,28: 17
20,28: 41 141
Rom 1,9: 206 220
1,21: 68
8,18: 257
8,16s: 44
8,21: 80
8,26: 80
8,29: 44
10,17: 181
11: 109
11,11: 72
11,16-22: 41
11,28-29: 42
12: 249
12,1: 217s
12,6: 249
15,16: 216s 220
1Cor 1,18ss: 89
1,21: 23
1,25: 23
1,27-29: 23 57
3,9: 80
5,21: 74
6,19: 41
9,16: 81
10,11: 36
11,25: 42
12: 249
12,7: 248
12,11: 132 248
12,12: 40
12,12-13: 106
12,14: 110
13,2: 56
13,4-7: 56
15,28: 36
2Cor 1,24: 156
3,6: 42
3,11: 261
4,7: 24
6,16: 43
10,8: 155
11,28: 148
12,7-10: 24
12,15: 80
13,4: 37
Gál 2,19-20: 39
2,20: 22
3,4: 257
3,13: 74
3,28: 40 106
3,29: 80
4,7: 44
4,19: 39
4,26: 50
5,22: 244 253
Ef 1,3-14: 31
1,10: 36
3,1-12: 31
1,18-23: 22
2,20: 41 132
3,1-3: 80
3,8: 188
3,10: 158
4,5: 238 269
4,15: 269
4,23: 106
5,1: 44
5,8: 27
5,25-28: 41 50
5,27: 36
5,29-31: 41
Flp 2,7-8: 47
2,15: 44
2,17: 80
3,8: 188
Col 1,18: 38 251
1,24: 80s
2,1: 80
4,12: 80
1Tes 1,5: 183
2,12: 44
5,12.19-21: 249
1Tim 2,5-6: 80
2,5: 263
2,5-6: 260
4,13: 189
4,15-16: 188
2Tim 4,6: 80
Ti 2,14: 43
3,4: 29
Hbr 3,6: 41
5,1ss: 72
5,9: 75
6,12: 42
7,24-25: 258
8,10: 43
8,13: 42
9,15: 42
12,24: 42
11,3-40: 261
11,10: 260
12,1: 261
13,14: 260
Tg 2,14-18: 88
1Pdr 1,4: 257
2,4-5: 41
2,5: 41 218
2,9ss: 43
3: 156
5,10: 44
2Pdr 1,1: 239
1,4: 44
1Jo 1,3-4: 131
2,20.27: 248
2,20-27: 132
3,2: 257
3,1ss: 44
3,16: 80
Apc 5,12-14: 267
12,17: 50
14,13: 258
21,3: 43
21,10: 41
21,24: 267

MAGISTÉRIO, PADRES, DOUTORES

Agostinho, S.
Sermo 341,9,11: 31
Retractiones I,13,8: 32
De Doctrina Christiana 2,1: 44
Sermo ad Caesariensis eccl.
plebem 69
Epistola IV, 32: 112

Beda Venerável, S.
Hom. LXX in solemn. omnium
sanctorum 261

Bento XII
Constituição *Benedictus Deus* 257
Bernardo de Claraval, S.
De consideratione, 1.II,c.6 e 1.
IV,c.2: 156s
Carta a Diogneto 91

Cipriano, S.
Epistola 69,6: 28
De Cath. Ecclesiae unitate 28 69
Ep. 73 ad Iubaianum 21 69

- Epistolas XIV e XLI* 215
 Concílio de Florença
Decreto para os Jacobitas 64s 69
Decretum pro Graecis 236 262
 Concílio de Latrão IV 69
 Concílio de Nicéia II
Acta VII: 262 264
 Concílio de Trento
Decretum de Purgatorio 256
De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum 256 262
 Comissão para a União dos Cristãos
 Diretório Ecumênico *Ad totam Ecclesiam* 107 126
 Episcopado da Holanda
Documento de março de 1968: 99
 Eusébio
Hist. Eccl. V,24,18: 112
 Gregório Magno, S.
Homilia in Evangelium 19,1.: 31
Epistola ad Eulogium episc. Alexandrinum 141 146
Ep. LXIV ad Augustinum angolorum episcopum 154s
 Gregório XVI
Enc. Mirari vos 49
 Ireneu, S.
Adv. Haer. III,18,1: 123
 João Damasceno, S.
Adv. Iconoclastas 11: 32
 João XXIII
Mater et Magistra 152
Pacem in Terris 52 154 159
Ad Petri cathedram 160
 Leão Magno, S.
Sermo 30,7: 32
 Leão XIII
Enc. Satis cognitum 141ss 158
 Orígenes
In Cant. lib. 2: 32
Comment in Mt 51: 32
 Paulo VI
Motu proprio Ecclesiae Sanctae
 33 178 185 270 274 283
Enc. Populorum Progressio 52 88
Mensagem para o dia das Missões (5-6-70) 88
Motu pr. Apostolica Sollicitudo 165-169
Motu proprio De Episcoporum Muneribus 194
 Pio XI
Enc. Quadragesimo Anno 151 153 158
Mortalium animos 60 273 275
 Pio XII
Enc. Mystici Corporis 23 46s 61-63 81 105s 134 141s 275
Enc. Humani Generis 59 63 275
Enc. Mediator Dei 261
Enc. Fidei Donum 148
Enc. Summi Pontificatus 158
 Roberto Belarmino, S.
Controversiae II,1,3,c.2: 45
 Sagrada Congr. dos Ritos
 Instrução *Eucharisticum Mysterium* 13
 Secretariado para a União dos Cristãos
 Diretório Ecumênico *Ad totam Ecclesiam* 269 273 279 281
Reflexões e sugestões sobre o Diálogo Ecumênico 270 279-281 283
A intercomunhão 270
A cooperação internacional na Tradução da Bíblia 270
Testemunho comum e proselitismo 270
Catolicidade e Apostolicidade 270
 Tomás de Aquino, S.
De Veritate, q.29,a.4c 205
Suma Teológica suplemento 37,2: 205
De perfectione vitae spiritualis c.15: 232
Suma teológica II/II 81 ad 5: 233
 Vaticano I
Constitutio Unigenitus 135-160 177

INDICE ONOMASTICO

- | | | |
|--------------------------------|---------------------------------|----------------------------|
| Abellán 231 | Agostinho da Inglaterra, S. 154 | Alfrink, Card. 160 162 194 |
| Agostinho, S. 28 42 89 202 248 | Alexandre IV 255 | Ambrosiastro 205 |

- Ancel Alfredo 179
 Aniceto, Papa 125
 Aristóteles 9
 Arrieta J. 147
 Atanásio, S. 112
 Atenágoras Patriarca
 112 271
- Ballerini Pedro 155
 Baraúna G. 123 273
 Basílio, S. 112
 Bea Card. A. 115 163
 270
 Benjamin da SS. Trin-
 dade 231
 Bertrams W. 152
 Bettencourt Estêvão 39
 Bismarck 153 145
 Blake E. C. 271
 Boaventura, S. 26
 Boff Leonardo 27
 Bonifácio VIII 69
 Boyer 231
 Browne Card. 164 231
 Browne M. Mons. 164
 Butler 231
 Butler-Lang 140
- Calvino J. 150
 Câmara Card. 107 163
 Casel Odo 22
 Castro Meyer Mons.
 164
 Catão Bernardo 273
 Charue D. A. M. 226
 231
 Cipriano, S. 29s
 Cirilo da Alexandria,
 S. 112
 Colombo G. 147
 Colson J. 147
 Compagnone E. R. 228
 231
 Comblin J. 219
 Congar Yves 69
 Cullmann Oscar 72s
- D'Avanzo Mons. 146
 Dejaive G. 147
 Denis Henri 222
 Denzinger 12
 De Smedt D. Emilio
 239 270
 Didimo o Cego 26
 Dillersberger Josef 97
- Eybel 137
- Feeney 69
 Felici Mons. 165
 Fernández A. 231 233
- Ferreira Gomes Mons.
 A. 164
 Florit Card. 162
 Francisco de Assis, S
 75
 Franić 59
 Frings Card. 28
- Gagnebet 60 231
 Galileu Galilei 49
 Gambari 231
 Gargitter Mons. 164s
 Ginoulhiac Mons. 148
 Gomes dos Santos F.
 170 186 194 205
 Gouyon Mons. 164
 Guano A. 21 28
 Guerrero Pedro 150
 Guerry Mons. 147 159
 156s
 Guilly Dom R. L. 227
 Gut Abade Beno 231
 Guyot D. Louis 204
- Hamer J. 125
 Haynald Mons. 135
 Hertling L. 125
 Hilário, S. 112
 Holboeck F. 46
 Holland Mons. T. 163
 Holmes Miss 136
 Huot Pe. 233
- Inácio de Antioquia, S.
 215
 Incháurraga P. 147
 Inocêncio III 69
 Ireneu, S. 112
- Janssens J. B. 227
 Jerônimo, S. 211
 João de Antioquia 112
 João XXIII 13ss 24 26
 95 102s 136s 152
 159s 162 174 200
 268s 282
 Journet 69
- Kleiner 231
 Kloppenburg B. 13 77
 170s 179 181 186
 196 204s 268 281
 Koenig Card. 163 272
- Labourdette 231
 Landriot Mons. 155
 Leão XIII 273
 Leiprecht K. J. 226
 Lefebvre Card. 204
 Lercaro Card. 61 107
 154 163
- Liénart Card. 60 163
 Lima Figueiredo 78
 Lio Herm. 231
 Lubac H. de 26
 Lutero 222
 Lyonnet Mons. 135
- Marcuse 52
 Marty Dom F. 206
 Marx Karl 52
 Máximo IV 163
 McCann Mons. 164
 Melchers Mons. 135
 Meliton Metropolitá 271
 Mercier Card. D. 273
 Moehler 31
 Montini G. B. 25 61
 Moorman Bispo 271
 Musto Blasio 45
- Newman Henri 57 136
 Nicodemo Mons. 161
- Oliveira Magno 78
 Ottaviani Card. 60 164
- Pangrazio D. André
 280
 Papp-Szilágyi Mons.
 147
 Pascón 231
 Paulo VI 19 21 25 31
 41 49-51 56 64 102s
 107s 111ss 119s 137
 161s 165s 170s 189
 192s 202 204 224
 233s 269 271 284
- Perantoni Pacífico 228
 Pegon J. 151
 Pérez de Ayala Martín
 150
 Philippe Mons. P. 233
 236
 Philippon 231
 Philips G. 29s
 Pie Mons. 143
 Pio IX 91 135ss 144
 146 273
 Pio XI 273
 Pio XII 61 91 134 149
 151 153 157 159 273
 Policarpo, S. 125
 Przyklenk J. B. 161
- Rahner Hugo 26
 Rahner K. 231
 Ramsay Arc. 271
 Ratzinger J. 74 79 82
 Renard D. Alex. Ch.
 204
 Rio João do 78

Ritter Card. 193	Silva Henriquez Card. 147	Torrell J. P. 147
Rossi Agnelo 181	Raul 226	Tromp S. 106
Rousseau D. O. 145	Simons Mons. 164	
Roustang François 57	Sipović 231	Van der Burgt 107 164
Ruffini Card. 163	Skydsgaard Prof. 97s	Van Dodewaard 107
Rugambwa Card. 164	Sölle Dorothee 76	Verardo 231
	Suenens Card. 55s 134	Vérot Mons. 139
	204	Vries W. de 154
Scharbert Josef 71 79		
Schillebeeckx E. 27	Tabera Araoz D. A. 225	Willebrands Card. Jan. 278
Schwarzenberg Card. 139 147	Tamburini 137	
Seper 231	Théas Pierre M. 186	Zanella Sérgio 50
Sépinski 231	Thils Gustavo 137 231	Zinelli Mons. 139 155
Siegwalt Gerard 270	Tomás de Aquino, S. 148 223	Zoghby Elias 122
Sigaud Geraldo 187		

ÍNDICE GERAL

Introdução	7
I. O contexto histórico da atual situação da Igreja	11
II. A natureza da Igreja	19
Introdução	19
A Igreja «Mysterium»	20
A Igreja «mysterium lunae»	25
A Igreja «in Christo sacramentum»	27
A Igreja «de Trinitate»	29
A Igreja nasceu do amor do Pai	30
A Igreja foi fundada no tempo por Cristo	33
A Igreja se reúne no Espírito Santo	34
A Igreja, germe e sacramento do Reino de Deus	35
Corpo Místico de Cristo	38
Nota sobre as Imagens da Igreja	41
A Igreja como Povo de Deus	41
A Igreja, sinal visível	44
O docetismo espiritualista ..	46
O nestorianismo dualista ..	47
O monofisismo espiritualista ..	47
«Licet sub umbris, fideliter tamen»	48
A Igreja e as Igrejas ou Comunidades eclesiais separadas	59
«Fora da Igreja não há salvação»	64
III. A Igreja à luz da lei da Representação	71
O Servo de Javé	73
Condições humanas para a Representação	75
O conceito mágico da Representação	77
Aplicação do conceito de Representação a Cristo	79
Também a Igreja deve ser representante	80
IV. A missão da Igreja	84
A missão própria da Igreja ..	84
Igreja imanente e transcendente	92
A tensão entre a Tradição e Progresso na Igreja	94

V. A unidade da Igreja	104
Unidade externa ou unicidade da Igreja	106
Unidade no pluralismo	110
Pluralismo litúrgico	114
Pluralismo teológico	116
Unidade na catolicidade	120
Unidade na «Communio»	125
VI. O Primado Pontifício e seus limites	135
O poder primacial do sucessor de Pedro	137
Os limites do poder primacial	140
O princípio da jurisdição ordinária dos Bispos	140
O princípio da colegialidade dos Bispos	146
O princípio da subsidiariedade	151
O princípio da edificação ..	155
O princípio da finalidade própria da Igreja	157
O princípio da catolicidade de iure	158
Os princípios da lei natural	159
VII. O Sínodo dos Bispos	161
VIII. A nova figura teológica do Bispo	170
O Bispo, sinal eminente de Cristo em Sua triplice missão	171
O Bispo, membro do Colégio Episcopal	175
O Bispo na comunhão hierárquica com o Papa	177
O Bispo na Conferência dos Bispos	178
O Bispo na Diocese	181
O Bispo e o Presbitério	184
O Bispo e sua missão de ensinar	187
O Bispo e sua missão de santificar	190
O Bispo e seu espírito de diakonia	191
O Bispo e sua missão de conduzir	193
O Bispo e os leigos	196
O Bispo e os sinais dos tempos	199
IX. A teologia dos Presbíteros	203
X. A natureza da Vida Religiosa	225
XI. O Leigo na missão salvífica da Igreja	238
O Leigo na Igreja	238
A definição tipológica do Leigo	240
O Povo Sacerdotal e seu apostolado de santificação	243
O Povo Profético e seu apostolado de evangelização	245
O Povo Real e seu apostolado de animação	250
XII. A comunhão eclesial depois da morte	254
A Igreja para além da morte	254
Os Santos na nossa comunhão	257
Nosso culto aos Santos	282
Apêndice: Abertura para o Ecumenismo	268



Este Livro foi composto e impresso
nas oficinas gráficas da Editora VOZES
Limitada, Rua Frei Luís, 100, Petrópolis,
Estado do Rio de Janeiro, Brasil,
no ano de 1971, 70º de sua fundação.

munio, como fraternitas, como populus dei. E porque a Igreja é um Mysterium ou o instrumento vivo do Senhor, não deve ser nem apresentar-se como uma mera sociedade tão bem estruturada e tão minuciosamente organizada que a custo se perceba ser ela ainda um signum et instrumentum do Senhor Glorificado e de Seu Espírito; e porque a Igreja é uma Koinonia na qual todos são irmãos e verdadeiramente iguais em dignidade, não deve ser nem apresentar-se como uma monarquia tão bem montada que não se chegue a ver como todos os batizados de fato participam na manutenção da fé recebida, na sua realização e na sua profissão; e porque a Igreja Universal de fato existe nas Igrejas Particulares e a partir delas, não deve organizar-se primordialmente como Igreja «universal» num sistema de sujeição e uniformidade; e porque a Igreja é ao mesmo tempo imanente e transcendente deve estar sempre aberta, pronta e disposta a recomeçar sua encarnação em novas formas e situações culturais e históricas e não deve ligar-se de modo exclusivo e indissolúvel a nenhuma raça ou nação, a nenhuma forma particular de costumes e a nenhum hábito antigo ou recente; e porque a Unidade da Igreja deve ser estruturada no regime da comunhão, da fraternidade e da colegialidade, não deve apresentar-se de tal maneira que já não pareça haver lugar para uma real aplicação dos princípios da subsidiariedade, da imanência e da co-responsabilidade.

Capa: Paulo de Oliveira

EDITORA VOZES LIMITADA
MATRIZ: RUA FREI LUIS,
100 - PETRÓPOLIS - RJ.
FILIAIS: RIO: RUA SENADOR
DANTAS, 118-I □ SÃO
PAULO: RUA SENADOR
FEIJÓ, 168 □ BELO HORIZONTE:
RUA TUPIS, 85 □
PORTO ALEGRE: RUA RIA-CHUELO, 1280